

6ª EDICIÓN

Walter Kasper

# La misericordia

*Clave del Evangelio  
y de la vida cristiana*



SALTERRAE

Presencia  
Teológica



**WALTER KASPER**, nacido en 1933, doctor en teología y profesor de Dogmática, fue obispo de la diócesis de Rottumburgo-Stuttgart desde 1989 hasta 1999. Presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, fue elevado a cardenal en 2001. Con sus numerosos escritos, charlas y conferencias se ha hecho merecedor de un respeto generalizado a lo largo y ancho del mundo ecuménico.

Entre los libros de Walter Kasper que han visto la luz en la Editorial Sal Terrae, destacamos: *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia / Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. A ellos se suman los artículos firmados por el cardenal y publicados recientemente en dos obras colectivas: *El desafío de la nueva evangelización / El problema de Dios, hoy*.





WALTER KASPER

---

# La misericordia

---

*Clave del Evangelio  
y de la vida cristiana*

6ª edición

**SAL TERRAE**

SANTANDER - 2014

Título del original alemán:

*Barmherzigkeit  
Grundbegriff des Evangeliums –  
Schlüssel christlichen Lebens*

Obra editada bajo los auspicios del  
Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad  
«Cardenal Walter Kasper»,  
centro vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología  
de Vallendar (Alemania)

© 2012 by George Augustin

*Traducción:*

José Manuel Lozano-Gotor Perona

© Editorial Sal Terrae, 2013  
Grupo de Comunicación Loyola  
Polígono de Raos, Parcela 14-I  
39600 Maliaño (Cantabria)-España  
Tfno.: +34 942 369 198 / Fax: +34 942 369 201  
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

*Imprimatur:*

✠ Vicente Jiménez Zamora  
Obispo de Santander  
20-09-2012

Diseño de cubierta:

María Pérez-Aguilera  
www.mariaperezaguilera.es

Reservados todos los derechos.  
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,  
almacenada o transmitida, total o parcialmente,  
por cualquier medio o procedimiento técnico  
sin permiso expreso del editor.

*Impreso en España. Printed in Spain*

ISBN: 978-84-293-2033-6

Depósito Legal: SA-622-2012

Impresión y encuadernación:

Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)  
www.grafo.es

---

# ÍNDICE

---

<i>Prólogo</i> .....	9
<b>1. La misericordia: un tema actual, pero olvidado</b> .....	11
1.1. El grito en demanda de misericordia .....	11
1.2. La misericordia: un tema fundamental para el siglo XXI .	15
1.3. La misericordia: un tema imperdonablemente olvidado ..	19
1.4. La misericordia, bajo sospecha de ideología .....	22
1.5. La empatía y la compasión como nuevas vías de acceso ..	25
<b>2. Aproximaciones</b> .....	29
2.1. Enfoques filosóficos .....	29
2.2. En busca de huellas de la misericordia en la historia de las religiones .....	40
2.3. La Regla de Oro como punto de referencia común .....	44
<b>3. El mensaje del Antiguo Testamento</b> .....	47
3.1. El lenguaje de la Biblia .....	47
3.2. La reacción de Dios contra el caos y la catástrofe del pecado .....	49
3.3. La revelación del nombre de Dios como revelación de su misericordia .....	51
3.4. La misericordia divina como insondable y soberana alteridad de Dios .....	55
3.5. La misericordia, la santidad, la justicia y la fidelidad de Dios .....	57



3.6. La opción de Dios por la vida y por los pobres. . . . .	60
3.7. La alabanza de los Salmos. . . . .	62
4. El mensaje jesuánico de la misericordia divina . . . . .	65
4.1. Ha brotado una rosa . . . . .	65
4.2. El evangelio de Jesús sobre la compasión del Padre. . . . .	69
4.3. El mensaje de las parábolas sobre el Padre misericordioso. . . . .	72
4.4. La pro-existencia de Jesús. . . . .	75
4.5. La misericordia de Dios: su justicia, nuestra vida . . . . .	80
<b>5. Reflexiones sistemáticas . . . . .</b>	<b>87</b>
5.1. La misericordia como principal atributo de Dios. . . . .	87
5.2. La misericordia como espejo de la Trinidad. . . . .	94
5.3. La misericordia divina: origen y meta de los caminos de Dios. . . . .	100
5.4. La voluntad salvífica universal de Dios. . . . .	105
5.5. El Sagrado Corazón de Jesús como revelación de la misericordia divina . . . . .	114
5.6. El Dios que, en su misericordia, sufre con quienes sufren . . . . .	119
5.7. La esperanza en la misericordia a la vista del sufrimiento de los inocentes. . . . .	123
<b>6. Bienaventurados los misericordiosos . . . . .</b>	<b>131</b>
6.1. El amor: el principal mandamiento cristiano. . . . .	131
6.2. «Perdonaos unos a otros» y el mandamiento del amor a los enemigos. . . . .	136
6.3. Las obras corporales y espirituales de misericordia . . . . .	140
6.4. ¡Nada de una seudomisericordia de <i>laissez faire!</i> .....	143
6.5. Encontrar a Cristo en los pobres. . . . .	146
6.6. La misericordia como existencia vicaria de los cristianos ..	148

7. La <b>Iglesia, sujeta a la medida</b> de la <b>misericordia</b> . . . . .	153
7.1. La Iglesia: sacramento del amor y la misericordia . . . . .	153
7.2. El anuncio de la misericordia divina . . . . .	155
7.3. La penitencia: sacramento de la misericordia . . . . .	159
7.4. La praxis eclesial y la cultura de la misericordia . . . . .	162
7.5. ¿La misericordia en el derecho canónico? . . . . .	169
<b>8. Para una cultura de la misericordia . . . . .</b>	<b>177</b>
8.1. Grandeza y límites del moderno Estado social . . . . .	177
8.2. Desarrollo de la doctrina social de la Iglesia . . . . .	182
8.3. La dimensión política del amor y la misericordia . . . . .	186
8.4. El amor y la misericordia como fuente de inspiración y motivación. . . . .	189
8.5. La relevancia social de las obras de misericordia . . . . .	193
8.6. La misericordia y la pregunta por Dios. . . . .	194
<b>9. María, Madre de Misericordia . . . . .</b>	<b>201</b>
9.1. El testimonio de María en los evangelios. . . . .	201
9.2. El testimonio en la fe de la Iglesia . . . . .	205
9.3. María, arquetipo de la misericordia . . . . .	208
<b>Abreviaturas. . . . .</b>	<b>212</b>
<b>Notas. . . . .</b>	<b>214</b>

---

## PRÓLOGO

---

**T**LA presente obra se remonta a los borradores de un ciclo de charlas para Ejercicios. Pero la charla sobre la misericordia divina se me resistió en aquel entonces. Las indagaciones teológicas no me ayudaron a avanzar. En años subsiguientes retomé el tema reiteradamente. La reflexión y la investigación me llevaron a cuestiones centrales tanto de la doctrina sobre Dios y los atributos divinos, por una parte, como de la existencia cristiana, por otra. Constaté que la misericordia, tan fundamental en la Biblia, o bien ha caído en gran medida en el olvido en la teología sistemática, o bien es tratada solo de forma muy negligente. En estas cuestiones, como en otras muchas, la espiritualidad y la mística van muy por delante de la teología de escuela. Así, el presente texto se propone anudar la reflexión teológica con consideraciones espirituales, pastorales y sociales con vistas a propiciar una cultura de la misericordia.

Muchas ideas están meramente apuntadas. Me atrevo a confiar en que cuanto aquí se dice pueda servir de estímulo a una generación de teólogos más joven para retomar este hilo y examinar nuevamente a fondo la doctrina cristiana de Dios y las consecuencias prácticas que de ella se derivan, dando así un perfil definido al giro teocéntrico tan necesario en la teología y en la vida de la Iglesia. En ese empeño, la superación del distanciamiento entre la teología académica y la teología espiritual debe ser un objetivo importante.

Agradezco al Instituto Cardenal Walter Kasper de Vallendar y, en concreto, al catedrático Dr. George Augustin, a Stefan Ley y a Michael Wieninger la revisión del borrador del texto y las correcciones de estilo. También quiero dar las gracias a la editorial Herder por el buen asesoramiento editorial que me ha dispensado.

\* Cardenal WALTER KASPER  
Roma, Cuaresma de 2012

---

## LA MISERICORDIA: UN TEMA ACTUAL, PERO OLVIDADO

---

### 1.1. El grito en demanda de misericordia

En el siglo XX que hemos dejado a nuestras espaldas fue en muchos aspectos una centuria terrible; y el aún incipiente siglo XXI, que con el atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001 contra el World Trade Center de Nueva York se inició con un golpe de timbal de augurios nada buenos, no promete hasta el momento ser mejor. El siglo XX conoció dos brutales sistemas totalitarios, dos guerras mundiales -de las cuales solo la segunda causó entre cincuenta y setenta millones de muertos-, genocidios y asesinatos en masa de millones y millones de personas, campos de concentración y gulags. El siglo XXI ha comenzado marcado por la amenaza de un terrorismo despiadado, injusticias que claman al cielo, niños víctimas de abusos y condenados al hambre y la inanición, millones y millones de desplazados y refugiados, crecientes persecuciones de cristianos; a ello se suman devastadoras catástrofes naturales en forma de terremotos, erupciones volcánicas, tsunamis, inundaciones, sequías, etc. Todo ello y muchos hechos más son «signos de los tiempos».

A la vista de esta situación, a muchos les resulta difícil hablar de un Dios omnipotente y al mismo tiempo justo y misericordioso. ¿Dónde estaba y dónde está cuando todo esto ocurría y ocurre? ¿Por qué lo permite, por qué no interviene? Todo este sufrimiento injusto, preguntan algunos, ¿no representa el argumento más serio en contra de un Dios omnipotente y misericordioso<sup>1</sup>? De hecho, el sufrimiento de los inocentes se convirtió durante la Modernidad en la roca del ateísmo (Georg Büchner); la única disculpa para Dios, llegó a afirmarse, es que no existe (Stendhal). Dada la verdaderamen-



te diabólica irrupción del mal, en ocasiones se prolonga la pregunta de este modo: ¿no habría que negar a Dios para mayor gloria de Dios (Odo Marquard)<sup>2</sup>?

Con bastante frecuencia hablar de Dios resulta difícil incluso a aquellos que creen en él; también estos se encuentran con frecuencia en medio de una noche oscura de la fe, en la que, a la vista del inmenso mal y el injusto sufrimiento existentes en el mundo, a la vista de los duros reveses del destino y las dolorosas enfermedades incurables, a la vista del horror asociado a las guerras y la violencia, les faltan las palabras. Fiodor Mijailovitch Dostoievski, quien experimentó mucho sufrimiento tanto en su propia vida como en la de otros, escribe en su novela *Los hermanos Karamázov* -tras la escena en la que el propietario de una finca ordena a una jauría de perros suyos que despedacen a un niño ante los ojos de la madre de este- que semejante clamorosa injusticia y el sufrimiento del niño que comporta no pueden ser contrabalanceados por ninguna armonía futura. Por eso, Dostoievski asegura que desea devolver su entrada para el cielo<sup>3</sup>. Romano Guardini, una persona profundamente creyente, pero también profundamente proclive a la melancolía, escribió cuando ya la sombra de la muerte se cernía sobre él, que «en el Juicio Final no iba a permitir que le interrogaran solo a él, sino que también él iba a formular algunas preguntas». Y ello, con la esperanza de obtener respuesta «a la pregunta que ningún libro, ni siquiera la Escritura, ni ningún dogma ni magisterio podía contestarle: ¿por qué, oh Dios, los terribles rodeos hacia la salvación, por qué el sufrimiento de los inocentes, por qué la culpa?»<sup>4</sup>.

El sufrimiento en el mundo es probablemente el argumento de mayor peso del ateísmo moderno. A él se añaden otros argumentos; por ejemplo, la incompatibilidad de la tradicional imagen cristiana del mundo con la actual imagen científica del mundo, que -determinada bien por la teoría de la evolución, bien por la neurociencia más reciente- presenta un carácter naturalista<sup>5</sup>. Todos estos argumentos han tenido su repercusión. Han ocasionado que en la actualidad, para muchos, Dios no exista; al menos, numerosas personas viven como si Dios no existiera. La mayoría de ellas parecen incluso poder vivir muy bien sin él, al menos no peor que la mayoría de los cristianos. Esto ha transformado la índole de la pregunta por Dios. Pues si Dios no existe o se ha tornado irrelevante para muchos, entonces protestar contra él no tiene ya sentido. Las preguntas: «¿Por qué todo este sufrimiento?» y «¿Por qué tengo que sufrir

yo?», llevan más bien a enmudecer, hacen que la gente se quede sin palabras. La pregunta por un Dios misericordioso, que tanto inquietaba al joven Martín Lutero, ni siquiera se la plantean ya hoy muchos; les deja indiferentes y fríos.

La resignación ante la pregunta por el sentido y el derrotismo que ello conlleva no se dan solo en personas a las que con excesiva precipitación desdeñamos como superficiales; en la actualidad también se encuentran, como ha demostrado Jürgen Habermas, en el ámbito del pensamiento filosófico altamente reflexionado<sup>6</sup>. No obstante, muchas personas reflexivas conservan el sentimiento de aquello que falta<sup>7</sup>. Así, junto a las diversas aflicciones corporales, ya de por sí suficientemente difíciles de sobrellevar, existe también la aflicción espiritual, la desorientación y las experiencias de falta de sentido. «Cuando se secan los oasis utópicos, se extiende un desierto de banalidad y desconcierto»<sup>8</sup>. Pues que se abandonen las respuestas antiguas no significa que se hayan encontrado ya otras nuevas y más convincentes. Lo que surge es un vacío.

Muchos pueden soportar y sobrellevar valientemente esta situación. Merecen todo nuestro respeto. Otros, en cambio, se ven empujados a la desesperación. Ante un mundo experimentado como absurdo se preguntan: ¿no sería mejor no haber nacido? Para Albert Camus, el suicidio era el único problema filosófico que merecía ser tomado en serio<sup>9</sup>. Pero, con ello, el ser humano no solo niega a Dios; al negar a Dios, se niega a sí mismo. Para unos terceros, el lugar de los dioses y del miedo al Dios juez es ocupado por los miedos ante fantasmas anónimos, siempre nuevos y distintos<sup>10</sup>.

Numerosas personas reflexivas perciben la gravedad de la situación y reemprenden la búsqueda. Hay más personas en búsqueda y más anónimos peregrinos de incógnito de lo que habitualmente sospechamos. Son conscientes de que dejar de plantear la pregunta por el sentido equivale en último término a la abdicación del ser humano en cuanto tal, a la pérdida de su verdadera dignidad. Sin la pregunta por el sentido y sin esperanza degeneramos en un animal ingenioso, capaz de alegrarse únicamente con cosas materiales. Pero entonces todo se torna monótono y banal. Dejar de plantear la pregunta por el sentido significa renunciar a la esperanza de que algún día reinará la justicia. Pero entonces los violentos tendrían razón al final, los asesinos triunfarían sobre sus víctimas inocentes.

De ahí que no solo cristianos creyentes, sino también muchas personas reflexivas y despiertas con otras convicciones reconozcan

que el mensaje de la muerte de Dios, muy al contrario de lo que esperaba Nietzsche, no conlleva la liberación del ser humano<sup>11</sup>. Allí donde la fe en Dios se volatiliza, allí quedan -como sabía el propio Nietzsche- un vacío y un frío atroces<sup>12</sup>. Sin Dios estamos por completo —y además sin salida- a merced de los destinos y azares del mundo y de las tribulaciones de la historia. Sin Dios no hay ya instancia alguna a la que apelar, no existe ya esperanza alguna en un sentido último y una justicia definitiva.

Esto muestra que la muerte de Dios en las almas de muchas personas (Friedrich Nietzsche), la «ausencia de Dios» (Martin Heidegger)<sup>13</sup>, el «eclipse de Dios» (Martin Buber)<sup>14</sup> es la verdadera y más profunda aflicción. Se cuenta entre los «signos de los tiempos» y entre los «hechos más graves de nuestro tiempo»<sup>15</sup>. Es conocida la frase de Max Horkheimer: «El intento de salvar un sentido incondicionado al margen de Dios es vano»<sup>16</sup>. Theodor W. Adorno habla de la «incomprensibilidad de la desesperación»<sup>17</sup> y escribe: «La filosofía, en la única manera en que es responsable llevarla a cabo cuando nos vemos confrontados con la desesperación, sería el intento de considerar todas las cosas tal como se presentan bajo el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene más luz que la que la redención hace resplandecer sobre el mundo: todo lo demás se agota en construcciones a posteriori y no es más que un fragmento de técnica»<sup>18</sup>. En el sentido de Kant cabe hablar de un postulado que afirma: la dignidad absoluta del ser humano únicamente es posible si existe Dios y si este es un Dios de la misericordia y la gracia<sup>19</sup>.

Tal como lo entendía Kant, esto no era una prueba de la existencia de Dios. El postulado de Kant se basa en el supuesto de que la vida humana debe fructificar. La renuncia a este supuesto puede abocar al nihilismo y, de ahí, en un abrir y cerrar de ojos, al cinismo del asesinato y el homicidio. Así, el postulado de Kant no es una prueba de la existencia de Dios, pero sí un claro indicio de que la pregunta por Dios al menos no se ha vuelto superflua. Con ella se decide el sentido o el sinsentido de la condición humana. Esta es la razón por la que el rumor de Dios logra mantenerse tan tenazmente frente a todos los argumentos ilustrados y seudoilustrados<sup>20</sup>. No es la fe en Dios lo que ha quedado en evidencia, sino las teorías sobre ella que profetizaban una irrefrenable y progresiva secularización y una gradual extinción de la religión y creían que podrían hacer doblar ya las campanas por la fe en Dios<sup>21</sup>.

No hay por qué erigirse en defensor de la problemática tesis de un retorno de la religión; también asistimos a un retorno del ateísmo<sup>22</sup>. Pero es legítimo invitar a reflexionar de nuevo sobre Dios. En ese esfuerzo de reflexión, no se trata tanto de la pregunta: «¿Existe Dios?», por muy importante que sea tal interrogante. Sino más bien del Dios misericordioso, del Dios «rico en misericordia» (Ef 2,4), que nos consuela a fin de que nosotros, por nuestra parte, consolemos a otros (cf. 2 Cor 1,3s). Pues a la vista del círculo vicioso del mal solo puede haber esperanza en un nuevo comienzo si es posible confiar en un Dios tan clemente y misericordioso como omnipotente, el único capaz de obrar un nuevo comienzo y de conferirnos valentía para esperar contra toda esperanza y fuerza para intentarlo otra vez. Se trata, pues, del Dios vivo que llama a los muertos a la vida y al final enjuga todas las lágrimas y todo lo renueva (cf. Ap 21,4s).

Agustín, el gran doctor de la Iglesia de Occidente, experimentó, según su propio testimonio, la misericordia y la cercanía de Dios en su vida justamente cuando más alejado de él se sabía. En sus *Confesiones* escribe: «A ti la alabanza y la gloria, ¡oh Dios, fuente de las misericordias! Yo me hacía cada vez más miserable y tú te me hacías más cercano»<sup>23</sup>. Y añade: «Enmudezca en su alabanza de Dios quien primero no haya contemplado las pruebas de la misericordia divina»<sup>24</sup>. De hecho, si no somos capaces de anunciar de forma nueva el mensaje de la misericordia divina a las personas que padecen aflicción corporal y espiritual, deberíamos callar sobre Dios. Después de las terribles experiencias vividas en el siglo XX y en el todavía incipiente siglo XXI, la pregunta por la compasión de Dios y por las personas compasivas es hoy más acuciante que nunca.

## 1.2. La misericordia: un tema fundamental para el siglo XXI

Dos papas de la segunda mitad del siglo XX reconocieron con claridad los «signos de los tiempos» y exhortaron a situar de nuevo la pregunta por la misericordia en el centro del anuncio y la praxis eclesiales. Juan XXIII, el *papa buono*, como cariñosamente lo llaman los italianos, fue el primero en acometer tal desafío. Ya en su diario espiritual se encuentran numerosas consideraciones profundas sobre La misericordia divina. Para él, la misericordia es el más bello nombre de Dios, la manera más hermosa de dirigirnos a él;

además, nuestras miserias son el trono de la divina misericordia<sup>25</sup>. Cita el Sal 89,2: «*Misericordias Domini in aeternum cantabo*, cantaré eternamente la misericordia del Señor»<sup>26</sup>.

Por eso, el hecho de que Juan XXIII, en el pionero discurso de apertura del concilio Vaticano II, pronunciado el 11 de octubre de 1962, afirmara que el concilio no podía limitarse a repetir la doctrina tradicional de la Iglesia no fue sino reflejo de una convicción interior madurada en él mucho tiempo antes y de un profundo deseo personal. La doctrina de la Iglesia, asegura el papa, es conocida y está ya fijada. La Iglesia «ha resistido los errores de todas las épocas». «A menudo también los ha condenado, en ocasiones con gran severidad. Hoy, en cambio, la esposa de Jesucristo prefiere emplear la medicina de la misericordia antes que levantar el arma de la severidad»<sup>27</sup>.

Con ello se adoptó un nuevo tono que animó a muchos a aguzar los oídos. El nuevo tono surtió efecto en el transcurso posterior del concilio. Pues los dieciséis documentos del concilio no querían en absoluto, como tampoco el papa, renunciar a -ni modificar- aspecto alguno de la doctrina tradicional de la Iglesia. No pretendían romper con la previa tradición de la Iglesia. Pero adoptaron un nuevo tono y propusieron un nuevo estilo en el anuncio y en la vida de la Iglesia. Al igual que el papa, esos documentos se percataron del vínculo existente entre la misericordia y la verdad<sup>28</sup>. Juan XXIII caracterizó este nuevo estilo subrayando la intención pastoral del concilio.

En torno al concepto «pastoral» hubo numerosos debates y también algunos malentendidos, tanto durante el concilio como después de él, en el posconcilio<sup>29</sup>. Sin entrar aquí en la discusión técnica, cabe afirmar que el nuevo estilo pastoral al que aludía Juan XXIII tiene mucho que ver con aquello a lo que él mismo se había referido en el discurso de apertura del concilio con la expresión: «medicina de la misericordia». Desde entonces, el tema de la misericordia devino fundamental, no solo para el concilio, sino para toda la praxis pastoral de la Iglesia posconciliar.

El papa Juan Pablo II desarrolló y profundizó lo sugerido por Juan XXIII. El tema de la misericordia no se le ocurrió a Juan Pablo II sentado a la mesa de su despacho. Este papa conoció como ningún otro y padeció en propia carne la historia de sufrimiento de su época. Creció en las cercanías de Auschwitz; en su juventud, en sus primeros años de sacerdote y en su época de obispo de Cracovia vivió los horrores de dos guerras mundiales y dos brutales sistemas totalitarios y experimentó muchas tribulaciones en su pueblo

y en su propia vida. Su pontificado estuvo marcado por las consecuencias de un atentado y, en sus últimos años, por el sufrimiento personal. El testimonio de su sufrimiento fue una homilía más elocuente que las muchas homilías que pronunció y los numerosos documentos que escribió. Así, hizo de la misericordia el tema conductor de su largo pontificado. Y se lo encareció con fuerza a la Iglesia del siglo XXI<sup>30</sup>.

Ya en la segunda encíclica de su pontificado, *Dives in misericordia* (1980), Juan Pablo II se ocupó del tema de la misericordia. A la edición alemana de la encíclica se le dio el título de *El ser humano amenazado y la fuerza de la compasión* (*Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens*)<sup>31</sup>. En la encíclica, el papa recuerda que la justicia sola no basta; pues la *summa iustitia* también puede ser *summa iniustitia*. La primera canonización del tercer milenio, que tuvo lugar el 30 de abril de 2000, estuvo consagrada deliberada y sistemáticamente al tema de la misericordia. Ese día fue canonizada la religiosa y mística polaca Faustina Kowalska (†1938), hasta entonces apenas conocida entre nosotros. Esta sencilla religiosa, en sus apuntes sobre la teología neoescolástica y la doctrina en gran medida abstracta y metafísica de esta, parte de los atributos divinos y, en plena consonancia con la Biblia, caracteriza la misericordia como el mayor y más elevado atributo de Dios y la pone de relieve como la perfección divina por antonomasia<sup>32</sup>. Con ello se sitúa dentro de una gran tradición de mística femenina. Baste recordar aquí a santa Catalina de Siena y a santa Teresa de Lisieux.

Durante una visita a Lagievniki, el suburbio de Cracovia donde residió sor Faustina, el papa dijo el 7 de junio de 1997 que la historia ha inscrito el tema de la misericordia en la trágica experiencia de la Segunda Guerra Mundial como una ayuda especial y una inagotable fuente de esperanza. Este mensaje ha signado, sin lugar a dudas, la imagen de su pontificado. En la homilía que pronunció en la canonización de sor Faustina, el papa dijo que este mensaje debía ser como un rayo de luz para el camino del ser humano en el tercer milenio. Durante su última visita a su patria polaca, el 17 de agosto de 2002, Juan Pablo II consagró solemnemente en Lagievniki el mundo a la divina misericordia. En esa ocasión encargó a la Iglesia transmitir al mundo el fuego de la compasión. Siguiendo una sugerencia de sor Faustina, el papa declaró el segundo domingo de Pascua, el llamado «domingo blanco», como domingo de la Divina Misericordia,

Así, muchos vieron un signo de la divina providencia en el hecho de que este papa fuera llamado a la casa del Padre la víspera del domingo de la Divina Misericordia, el 2 de abril de 2005. El papa Benedicto XVI hizo suya esta interpretación en la beatificación del papa Juan Pablo II el 1 de mayo de 2011, domingo de la Divina Misericordia. Ya durante las exequias de Juan Pablo II, celebradas el 8 de abril de 2005 en la plaza de San Pedro de Roma, el entonces cardenal Ratzinger, en su calidad de decano del colegio cardenalicio, había subrayado la misericordia como idea rectora de su predecesor, asumiéndola él también como un deber personal. Dijo lo siguiente: «Él [es decir, el papa Juan Pablo II] nos ha mostrado el misterio pascual como misterio de la misericordia divina. En su último libro escribió: el límite impuesto al mal es, "en último término, la misericordia divina"». Se trata de una cita literal del libro que pocos meses antes de su muerte había dado a la imprenta Juan Pablo II bajo el título *Memoria e identidad*, un libro que formula una vez más a modo de síntesis el principal motivo de su pensamiento<sup>33</sup>.

Ya en la celebración eucarística con que dio comienzo el cónclave el 18 de abril de 2005, el cardenal Ratzinger dijo: «Oímos llenos de alegría el anuncio del Año de la Misericordia: la misericordia divina pone un límite al mal, nos ha dicho el Santo Padre. Jesucristo es la divina misericordia en persona: encontrarse con Cristo es sinónimo de encontrarse con la divina misericordia. La tarea de Cristo se ha convertido, en virtud de la unción sacerdotal, en tarea nuestra; somos llamados a anunciar el "año de gracia del Señor" no solo con palabras, sino con la vida y con los signos eficaces de los sacramentos».

Nada tiene de sorprendente, por tanto, que ya en su primera encíclica *Deus caritas est* [Dios es amor, 2006] prolongara el papa Benedicto XVI la línea seguida por su predecesor y profundizara teológicamente en ella. En su encíclica social *Caritas in veritate* [El amor en la verdad, 2009] concretó este tema a la vista de los nuevos desafíos. A diferencia de las encíclicas sociales de papas anteriores, no parte ya de la justicia, sino del amor como principio fundamental de la doctrina social cristiana. Con ello, opta por un nuevo enfoque de la doctrina social de la Iglesia y pone nuevos acentos, que retoman una vez más la gran meta de la misericordia en un contexto más amplio.

Así pues, tres papas de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI nos han propuesto el tema de la misericor-

dia. Verdaderamente, no se trata de un tema secundario, sino de un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento, de un tema fundamental para el siglo XXI como respuesta a los «signos de los tiempos».

### 1.3. La misericordia: un tema imperdonablemente olvidado

El subrayado de la misericordia como tema central de la teología del siglo XXI, esto es, para el discurso sobre Dios que ofrece justificación racional de la fe en Dios, comporta indagar de forma nueva en la importancia central del mensaje de la misericordia divina en el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento<sup>34</sup>. En cuanto se intenta llevar a cabo tal indagación, uno realiza la asombrosa, más aún, alarmante constatación de que este tema -fundamental para la Biblia y de actualidad para la experiencia contemporánea de la realidad- solo ocupa, en el mejor de los casos, un lugar marginal en los diccionarios enciclopédicos y manuales de teología dogmática. Tanto en los manuales tradicionales de teología dogmática como en los más recientes, la misericordia de Dios es tratada únicamente como uno más de los atributos divinos y, por regla general, de forma concisa tras los atributos que se derivan de la esencia metafísica de Dios. Así pues, la misericordia en modo alguno desempeña un papel determinante de todo el sistema<sup>35</sup>. En los manuales más recientes suele estar por entero ausente<sup>36</sup>; y si aparece, lo hace de pasada. Hay excepciones que confirman la regla, pero no logran alterar de manera relevante el dictamen general<sup>37</sup>.

Este hecho solo se puede calificar de decepcionante, incluso de catastrófico. Exige repensar de principio a fin la doctrina de los atributos de Dios, concediendo a la misericordia divina el lugar que le corresponde. Pues la susodicha constatación no hace justicia a la fundamental importancia de la misericordia en el testimonio bíblico ni a las terribles experiencias del siglo XX ni al miedo al futuro que nos atenaza a comienzos de la nueva centuria. En una situación en la que muchos de nuestros contemporáneos se sienten desalentados, desesperanzados y desorientados, el mensaje de la misericordia divina debería hacerse valer en cuanto mensaje de confianza y esperanza. Así, el subrayado de la importancia de la misericordia divina a la vista de la situación actual representa una enorme provocación para la teología.

El alejamiento de la reflexión teológica respecto del mensaje de la misericordia, fundamental en la Biblia, conlleva como consecuencia que este concepto se haya degradado con frecuencia, degenerando en una pastoral y una espiritualidad «suaves», en una blandura sin energía ni vigor, carente de determinación y de un perfil claro, y que no busca sino hacer justicia de uno u otro modo a todo el mundo. Una praxis así de flexible puede resultar hasta cierto punto comprensible como reacción a una praxis previa despiadadamente rígida y legalista. Pero la misericordia, cuando en ella ya no se percibe nada de la conmoción que supone el estar ante el Dios santo ni nada de la justicia de este ni del juicio al que ha de someternos, cuando el sí ya no es un sí y el no un no, cuando ella -la misericordia- no sobrepuja las exigencias de la justicia, sino que permanece por debajo de estas, entonces deviene en seudomisericordia. El Evangelio enseña la justificación del pecador, pero no la de los pecados; de ahí que debamos amar a los pecadores, pero odiar sus pecados.

La razón de este negligente tratamiento de la misericordia se hace manifiesta cuando se observa que en los manuales ocupan el primer plano aquellos atributos divinos que derivan de la esencia metafísica de Dios en cuanto ser subsistente (*ipsum esse subsistens*): simplicidad, infinitud, eternidad, omnipresencia, omnisciencia, omnipotencia, etc. La determinación metafísica de la esencia divina, que ha impregnado toda la tradición teológica desde los primeros tiempos de la Iglesia, en modo alguno tiene por qué ser radicalmente cuestionada; aún tendremos que ocuparnos de su legitimidad y sus límites<sup>38</sup>. Aquí únicamente se trata de mostrar que en el marco de los atributos metafísicos divinos apenas hay lugar para la misericordia, la cual no deriva de la esencia metafísica de Dios, sino de su autorrevelación histórica, al igual que tampoco lo hay para la santidad y la ira de Dios, esto es, para su oposición al mal. Por tanto, el olvido de la misericordia no es un problema marginal y secundario del tratado sobre Dios, de la doctrina sobre Dios; antes bien, nos confronta con el problema fundamental de la determinación de la esencia de Dios y de los atributos divinos en general y nos obliga a replantear el tratado sobre Dios.

El tradicional punto de partida metafísico del tratado sobre Dios conllevaba un problema adicional para el discurso sobre la misericordia divina. Pues si Dios es el ser mismo, de esta absoluta plenitud de ser se sigue la absoluta perfección de ser de Dios; y tal perfección,

puesto que el sufrimiento es entendido como carencia, incluye la impasibilidad (*apátheia*) divina. Así, en razón de su punto de partida metafísico, a la dogmática le resultaba difícil hablar de un Dios capaz de compartir el sufrimiento (*mitteleidend*)<sup>39</sup>. No tenía más remedio que excluir el hecho de que Dios sufra (*pati*) con sus criaturas en un sentido pasivo; solo podía hablar de compasión y misericordia en un sentido activo, en el sentido de que Dios se opone al sufrimiento de sus criaturas y lo remedia<sup>40</sup>. La pregunta que permanece abierta es si con ello se hace justicia a la comprensión bíblica de Dios, quien sufre con sus criaturas y -en cuanto *misericors*- tiene el corazón (*cors*) con los pobres y para los pobres (*miseri*)<sup>41</sup>. Un Dios concebido de forma tan apática, ¿puede sentir realmente empatía?

Desde el punto de vista pastoral, esto era una catástrofe. Pues a la mayoría de las personas un Dios concebido de modo tan abstracto se les antoja muy alejado de su situación personal; les parece que poco o nada tiene que ver con la situación de un mundo en el que casi a diario se suceden noticias aterradoras y a numerosas personas les embarga el miedo al futuro. Este distanciamiento entre la experiencia de la realidad y el anuncio de la fe tiene consecuencias catastróficas. Pues el mensaje de un Dios impassible es una de las razones de que a muchas personas Dios les resulte extraño y, en último término, indiferente.

Por último, en el marco de la concepción metafísica de Dios, los manuales solo podían abordar el tema de la misericordia en conexión con la cuestión de la justicia divina; y más en concreto, de la justicia tal como era entendida en la filosofía antigua, a saber, como el proceder que da a cada cual lo suyo (*suum cuique*). De ella formaban parte la justicia legal (*iustitia legalis*), la distributiva (*iustitia distributiva*) y la retributiva (*iustitia vindicativa*). En virtud de su justicia retributiva, Dios recompensa a los buenos y castiga a los malos. Esto, a su vez, no podía sino plantear la pregunta de cómo es posible armonizar la misericordia divina y la justicia retributiva. ¿Cómo puede ser compatible la justicia de Dios con el hecho de que él sea misericordioso y no castigue a los pecadores? La respuesta rezaba: Dios es misericordioso con los pecadores arrepentidos y deseosos de convertirse, pero castiga a quienes no se arrepienten de sus malas acciones ni se convierten. Semejante respuesta resulta evidente si se reconoce la justicia retributiva como punto de vista superior al que la misericordia queda subordinada como caso de la justicia retributiva, por así decir.

La noción de un Dios castigador y vengativo ha inducido a muchas personas a temer por su salvación eterna. El ejemplo más famoso y con mayor repercusión en la historia de la Iglesia es el del joven Martín Lutero, a quien el interrogante: «¿Cómo encuentro yo un Dios misericordioso?», infundió durante largo tiempo temores de conciencia, hasta que se percató de que, según la Biblia, la justicia divina no es la justicia castigadora, sino la justicia justificadora y, por consiguiente, la misericordia de Dios. La Iglesia del siglo XVI se escindió a consecuencia de esta cuestión. La relación entre la justicia y la misericordia divinas se convirtió así en una cuestión determinante del destino de la teología occidental<sup>42</sup>.

Hasta el siglo XX no se logró alcanzar un consenso fundamental entre luteranos y católicos en lo relativo a esta cuestión de la justificación de los pecadores<sup>43</sup>. Y ello solo fue posible porque unos y otros reconocieron conjuntamente que la justicia de Dios es su misericordia. Pero las consecuencias que, para el tratado sobre Dios y el discurso sobre un Dios liberador y justificador, se derivan del acuerdo católico-protestante sobre la doctrina de la justificación apenas han sido extraídas hasta ahora. Aquí, bajo el signo de la nueva evangelización, se plantea un fundamental desafío común.

Así pues, nos encontramos ante la tarea de sacar a la misericordia de la humilde existencia a la que se había visto condenada en la teología tradicional. Ello debe llevarse a cabo sin incurrir en la imagen banal y minimizadora del «buen Dios», que transforma a Dios en un colega benevolente y no se toma ya en serio la santidad divina. La misericordia debe ser entendida como la justicia propia de Dios, como su santidad. Solo de este modo podremos hacer que resplandezca de nuevo la imagen del Padre bondadoso y compasivo que Jesús nos anunció. También cabría decir: es necesario dibujar la imagen de un Dios capaz de empatía. A la vista de las deformaciones ideológicas de la imagen de Dios, eso resulta en la actualidad doblemente necesario.

#### 1.4. La misericordia, bajo sospecha de ideología

La misericordia no constituye solo un problema intrateológico; también es, en la confrontación de las ideologías modernas, un problema social. El problema nos sale al encuentro sobre todo en Karl Marx y en el marxismo. Marx calificó la religión de «consuelo fren-

te al mundo y justificación del mundo». Para él, la miseria de la religión era a la vez expresión de la miseria real y protesta contra esa misma miseria. «La religión es el gemido de la criatura atormentada, como también es el espíritu de las situaciones carentes de espíritu. Es el opio del pueblo»<sup>44</sup>.

Esta muy citada frase suele interpretarse unilateralmente en un sentido crítico con la religión. Sin embargo, la valoración de la religión que en ella se trasluce no es solo negativa. Reconoce a las claras una justificada dimensión de protesta en la religión: la religión como protesta contra la miseria, la injusticia y la autosuficiencia pequeño-burguesa. Pero Marx está convencido de que esta protesta ínsita a la religión ha sido ideológicamente mal encaminada, transformándose así en mero consuelo y llevando a una errónea actitud de huida del mundo. Que tal abuso ideológico de la religión ha existido y existe es algo que honradamente no puede ser negado.

Pero semejante abuso no justifica que sobre la promesa de un consuelo religioso se pronuncie de modo indiferenciado el veredicto de ideología. Eso equivaldría a perpetrar una nueva injusticia contra los seres humanos que, en la necesidad, buscan ayuda en la religión y en ella encuentran fuerzas para hacer frente a la vida en este mundo. En nombre de la religión y de la misericordia se ha protestado ya a menudo también contra la injusticia y la violencia y se ha actuado contra ellas de manera enérgica. El surgimiento de un movimiento social cristiano ya en tiempos de Karl Marx es una prueba de esta tesis<sup>45</sup>.

No obstante, el intento de eliminar todo mal y sufrimiento por medio de la violencia, tal como se lo propuso el comunismo ideológico y totalitario, no solo resultó un fracaso, como bien se sabe por dolorosa experiencia, sino que, paradójicamente, ocasionó indecible mal y sufrimiento añadido a millones y millones de personas. Existen conmovedores testimonios de a qué elevadas cimas de miseria humana y desconsuelo condujo el mundo ateo y despiadado del comunismo estalinista, carente de toda misericordia. En él solo importaba supuestamente la justicia, no la misericordia, que se tenía por una anticuada actitud burguesa. Precisamente en la ausencia total de misericordia se hacía presente el grito en demanda de misericordia<sup>46</sup>.

Una crítica de la compasión y la misericordia de corte muy diferente a la del marxismo se encuentra en Friedrich Nietzsche. Este filósofo alemán contrapuso al pensamiento racional, calificado

por él de apolíneo, el creador pensamiento dionisiaco, que desborda toda forma, y el extático sentimiento vital. A consecuencia de la afirmación dionisiaca de la vida, Nietzsche ve en la compasión un incremento del sufrimiento. Para él, la misericordia no es altruismo, sino una forma refinada de egoísmo y autofruición, puesto que el misericordioso, desdeñosamente, muestra y hace sentir su superioridad al pobre<sup>47</sup>. En su obra principal, *Así habló Zaratustra*, Nietzsche anuncia en cierto modo un evangelio antitético al evangelio cristiano de la misericordia: «Dios está muerto; su compasión hacia los hombres lo ha matado». La muerte de Dios deja sitio para el superhombre y su voluntad de poder. Por eso, como antítesis al Sermón de la montaña, puede proclamar Nietzsche: «No me gustan los misericordiosos». «Pero todos los creadores son duros»<sup>48</sup>. Así, en Nietzsche se alza al final la contraposición entre Dionisos y Cristo el Crucificado<sup>49</sup>.

En las escuelas de elite del nacionalsocialismo alemán contaba —aquí podemos prescindir de la cuestión de si ello ocurría en un sentido ajustado al originario o más bien traicionándolo— el apotegma de Nietzsche: «Alabado sea lo que endurece»<sup>50</sup>. Los dichos de Nietzsche sobre la moral de los señores<sup>51</sup> y sobre la raza de los señores<sup>52</sup> tuvieron una perversa historia subsecuente (*Nachgeschichte*). Las consecuencias de la ideología nacionalsocialista fueron inhumanas. De ahí que en la actualidad nadie desee siquiera pronunciar expresiones como «raza de los señores». Ello no significa que la inclemencia no rija también con frecuencia la vida en las sociedades occidentales. En estas sigue existiendo, por desgracia, la hostilidad frente a los extraños maridada con la arrogancia ante otras culturas.

A lo anterior se unen en nuestra sociedad tendencias de darwinismo social, que privilegian el derecho del más fuerte y la desconsiderada imposición de los propios intereses egoístas. Quienes no están en condiciones de resistir son fácilmente arrollados y triturados. Sobre todo en el curso de la globalización de la economía y los mercados financieros han cobrado creciente poder fuerzas neocapitalistas incontroladas y desatadas, que convierten a menudo despiadadamente a las personas e incluso a pueblos enteros en juguetes de su avidez de dinero<sup>53</sup>.

Es significativo que palabras como «misericordia» y «compasión» hayan dejado de estar de moda; a oídos de muchos suenan a sentimentalismo. Están gastadas y se antojan viejas y anticuadas. Detrás de ello late el siguiente punto de vista: quien no se pliega a las habi-

tuales reglas de juego de los fuertes, sanos y exitosos, o no logra componérselas con ellas; quien, por tanto, se atiene a las bienaventuranzas del Sermón de la montaña, que cuestionan cabalmente este orden de cosas y lo invierten de verdad, es tenido por ingenuo y fuera de lugar y se convierte, al igual que el príncipe Myschkin en la novela *El idiota* de Dostoievski, en objeto de compasiva burla. Así, el término «compasión» contiene con frecuencia una nota negativa, casi cínica<sup>54</sup>. No parece, pues, que en nuestra sociedad la compasión y la misericordia sean tenidas en mucha estima. Sin embargo, por fortuna también existen movimientos alternativos.

### 1.5. La empatía y la compasión como nuevas vías de acceso

El grito en demanda de empatía y misericordia no está en modo alguno ahogado en la actualidad; antes bien, incluso se ha intensificado. Por mucho que los términos «compasión» y «misericordia» estén pasados de moda, no ocurre lo mismo con las actitudes y conductas que denotan. Ha existido y todavía existe un desconcertante temor a la sangre fría que manifiesta la burocráticamente organizada política de aniquilación nacionalsocialista, así como a la extendida indiferencia y frialdad en un mundo cada vez más individualista y a los estallidos de violencia de los jóvenes con ataques en los que apalean, pisotean y torturan sin motivo alguno a sus víctimas, asumiendo incluso el riesgo de matarlas. Las catástrofes naturales y las hambrunas que se producen en el mundo desencadenan sin cesar impresionantes olas de empatía y altruismo. Tampoco podemos olvidar la solidaridad que, de manera generalmente anónima y con escaso reconocimiento público, se vive en el entorno familiar, vecinal y comunitario. Gracias a Dios, en la actualidad la compasión y la misericordia en modo alguno se nos han tornado extrañas ni se nos han extraviado.

La compasión —o como se prefiere decir: la empatía, esto es, la comprensión por medio de la identificación afectiva— se ha convertido en un nuevo e importante paradigma en la psicología, la psicoterapia, la pedagogía, la sociología y la pastoral modernas<sup>55</sup>. Identificarse con la situación, con el mundo de sentimientos, pensamientos y experiencias existenciales de otra persona, ponerse en su lugar, a fin de entender su manera de pensar y actuar, es considera-



do hoy en general como condición indispensable de las relaciones personales exitosas y demostración de verdadera humanidad. Introducirse en el mundo de sentimientos, pensamientos y experiencias existenciales de otras culturas y otros pueblos es, además, condición fundamental del encuentro intercultural, la convivencia pacífica y la colaboración entre religiones y culturas, así como de la diplomacia y de toda política orientada a la consecución de la paz.

En vez de «empatía», hay quienes prefieren hablar de «compasión» (en alemán se utiliza crecientemente el neologismo *compassion*, adaptado del latín; para señalar su carácter atípico, no se escribe con mayúscula, como correspondería por tratarse de un sustantivo). Así, por ejemplo, *Compassion* es el nombre de una organización de ayuda a la infancia, que busca padrinos para niños que padecen necesidad en el mundo entero. El padrino ayuda a que la pobreza sea superada y a que su apadrinado pueda afrontar el futuro con esperanza. Este término, *compassion*, designa también un proyecto de educación y formación que pretende fomentar el aprendizaje social, las habilidades sociales y la responsabilidad social<sup>56</sup>. Por último, existe una *Charter for Compassion* [Carta de la Compasión], por la que en especial aboga la autora estadounidense Karen Armstrong. Con ello, lo aparentemente anticuado ha regresado bajo un nuevo nombre y bajo una nueva forma.

La teología ha hecho suyo este deseo y ha intentado sacarle partido desde un punto de vista teológico. Johann Baptist Metz ha elevado la compasión a programa universal del cristianismo en una época marcada por la pluralidad de religiones y culturas<sup>57</sup>. Ya en publicaciones anteriores había situado este teólogo alemán en el centro de sus reflexiones el problema de Dios tal y como se plantea en el horizonte de las experiencias de injusticia y sufrimiento, reclamando una teología sensible al sufrimiento y a la cuestión de la teodicea<sup>58</sup>.

Con ello no se alude, por supuesto, a una compasión meramente sentimental ni a una misericordia roma, privada, por así decir, de mordiente. El término «compasión» no puede ser entendido solo como conducta caritativa, sino que es necesario escuchar cómo resuena en ella la palabra «pasión» y percibir la reacción apasionada ante las clamorosas injusticias existentes en nuestro mundo, así como el grito en demanda de justicia. Ese grito resulta claramente audible ya en los profetas veterotestamentarios; más tarde, en el último de los profetas, Juan el Bautista; y, por último, también en el propio Jesús. Además, no se pueden perder de vista las numerosas

palabras de dura crítica contenidas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento ni minimizarlas en el sentido de una misericordia mal entendida, relajando así las inequívocas y vinculantes exigencias bíblicas de justicia.

Pero la Biblia sabe también que la justicia perfecta nunca es alcanzable en este mundo. Por eso, en la Biblia, a la vista de las injusticias no eliminables, se habla de la esperanza escatológica en la justicia de Dios. En ello, la Biblia sobrepuja el grito en demanda de justicia con el llamamiento a la misericordia. La Biblia entiende la misericordia como la justicia propia de Dios. En cuanto sobrepujamiento de la justicia, no como relativización de esta, la misericordia constituye el núcleo del mensaje bíblico. El Antiguo Testamento presenta a Dios como un Dios clemente y misericordioso (cf. Ex 34,6; Sal 86,15; etc.), y el Nuevo Testamento llama a Dios «padre compasivo y Dios de todo consuelo» (2 Cor 1,3; cf. Ef 2,4).

También en la actualidad hay numerosas personas para las que, en situaciones humanamente sin salida, en catástrofes innmerecidas, en devastadores terremotos, tsunamis o reveses personales del destino, la llamada a la compasión representa un último consuelo y un último sostén. Una y otra vez se constata que incluso personas que no practican la religión de forma habitual, confrontadas con tales situaciones, buscan espontáneamente refugio en la oración. Podemos pensar en innumerables personas que padecen graves enfermedades o que en sus vidas se han visto involucradas en algún tipo de culpa humanamente insuperable: el único consuelo que con frecuencia les queda radica en saber que Dios es demente y misericordioso. Esperan que al final Dios saque a la luz -y ponga fin a- todo el terrible entramado de destino, culpa, injusticia y mentira y que él, que se asoma a la escondida profundidad del corazón humano y conoce sus ocultas mociones, sea un juez clemente. De ahí que a muchos les resulte todavía hoy interpelante el *Kýrie eleisón* [Señor, ten piedad] que se pronuncia en muchos cantos litúrgicos y al comienzo de cada misa; y lo mismo cabe decir de la oración del corazón: «Señor Jesucristo, ten misericordia de mí», habitual en la tradición ortodoxa y cada vez más apreciada también en la Iglesia de Occidente. ¿Quién podría afirmar que no necesita hacer tal petición?

Así pues, el tema de la misericordia no tiene que ver solo con las consecuencias éticas y sociales de este mensaje; se trata sobre todo de un mensaje sobre Dios y su misericordia y, solo en segundo lugar, del mandamiento que de ahí se deriva para la conducta hu-

mana. El discurso sobre la empatía y la compasión puede representar un punto de partida para la reflexión teológica sobre este tema. Pues el mal y el sufrimiento son tan antiguos como la humanidad, son una experiencia humana universal. Todas las religiones se preguntan de uno u otro modo por el origen y la causa del sufrimiento, así como por su sentido; se preguntan por la salvación respecto del mal y el sufrimiento, pero también por la manera de afrontarlos y por la fuente de donde obtener la fuerza para soportarlos<sup>59</sup>. Así, la compasión no es solo una experiencia del mal y el sufrimiento propia de nuestro tiempo, sino un tema que responde a una experiencia humana universal. Justo por eso resulta apropiada la compasión como punto de partida para la teología. Pues de Dios como la realidad que todo lo determina no se puede hablar en categorías particulares, sino solo con ayuda de categorías universales; son las únicas adecuadas a la pregunta por Dios.

Del esbozo del problema que hemos trazado, aún incompleto, se plantea para las consideraciones que siguen una serie de preguntas: ¿qué quiere decir creer en un Dios misericordioso? ¿Qué relación existe entre la misericordia de Dios y su justicia? ¿Cómo podemos hablar de un Dios que siente empatía con sus criaturas, esto es, de un Dios con-pasivo o, mejor, que comparte el sufrimiento y la alegría de sus criaturas? ¿Son conciliables el mal innecesario y la misericordia de Dios? Y de aquí se derivan otras preguntas de índole ética: ¿cómo podemos responder a la misericordia de Dios en nuestra forma de actuar? ¿Qué significa el mensaje de la misericordia para la praxis de la Iglesia y cómo podemos hacer que resplandezca en la vida de los cristianos y de la Iglesia el fundamental mensaje de la misericordia divina? Por último, ¿qué significa este mensaje para una nueva cultura de la misericordia en nuestra sociedad? En una palabra, ¿qué quiere decir la máxima del Sermón de la montaña: «Bienaventurados los misericordiosos» (Mt 5,7)?

## 2

## APROXIMACIONES

## 2.1. Enfoques filosóficos

*Consideraciones lingüísticas y de contenido previas*

**E**n la actualidad, «misericordia» representa para muchos una palabra difícil. A menudo, quienes nos impresionan son, más que los misericordiosos, aquellos que saben cómo salirse con la suya y autoafirmarse. En cambio, la misericordia es tenida con frecuencia por una debilidad. De ahí que, en un primer paso, debamos realizar algunos esfuerzos para recuperar el sentido originario y por entero vigoroso de este término. La filosofía puede sernos de ayuda al respecto, abriéndonos nuevas vías de acceso a la realidad que designa la voz que aquí nos ocupa.

El mensaje cristiano de un Dios misericordioso es, sin duda, un mensaje específicamente bíblico; no obstante, la tradición teológica logró enlazar desde pronto con experiencias humanas generales y con su interpretación filosófica, con vistas a explicar el mensaje bíblico de la misericordia<sup>1</sup>. Sobre todo la profundamente humana experiencia de la compasión hacia la persona sufriente se perfiló como punto de partida. Estos dos términos, «compasión» y «misericordia», no son sinónimos sin más; pero ya desde un punto de vista puramente lingüístico, al menos en latín, donde se habla de *misericordia*, ambos conceptos se traslapan. Como se mostrará más adelante, otro tanto cabe afirmar del uso lingüístico bíblico<sup>2</sup>.

La palabra latina *misericordia*, según su significado originario, quiere decir: tener el corazón (*cors*) con los pobres (*misen*), sentir afecto por los pobres. También el término alemán *Barmherzigkeit* apunta en esta dirección. Significa tener un corazón compasivo<sup>3</sup>. En

este sentido humano general, la misericordia denota la actitud de quien trasciende el egoísmo y el egocentrismo y no tiene el corazón cabe a sí mismo, sino cabe a los demás, en especial junto a los pobres y afligidos por toda clase de miserias. Trascenderse uno a sí mismo hacia los demás, olvidándose de ese modo de su persona, no es debilidad, sino fortaleza. En eso consiste la verdadera libertad. Pues tal autotranscendencia es mucho más que el enamoramiento de uno mismo en la entrega al propio yo; antes bien, se trata de libre autodeterminación y, por consiguiente, de autorrealización. Es tan libre que puede ser libre incluso de sí misma, puede superarse, olvidarse de sí y sobrepasar, como si dijéramos, sus propios límites.

### *Fundamentos en la antigüedad y la Edad Media*

La filosofía antigua se ocupó ya pronto del tema de la compasión. La valoración de la compasión fue controvertida desde el principio. Ya Platón anticipó en gran parte críticas posteriores. Al enternecimiento por compasión contrapuso la conducta determinada por la razón y la justicia. Así, la compasión hacia el acusado puede impedir al juez emitir un juicio justo<sup>4</sup>.

Aristóteles sostiene, por el contrario, una visión positiva de la compasión. Es probablemente el primero que ofrece una especie de definición de ella. Explica que la experiencia del sufrimiento inmerecido de otra persona nos afecta porque ese mismo mal podría advenirnos a nosotros. Por tanto, en la compasión del sufrimiento ajeno resuenan la simpatía en su sentido originario (significa literalmente «con-pasión») y la solidaridad<sup>5</sup>. Así, el mal que de forma inmerecida padecen otras personas nos afecta existencialmente; porque el mal que sufren podría acacernos también a nosotros, en cierto modo nos identificamos con ellas en la compasión. En su *Poética*, Aristóteles muestra cómo la representación del destino del héroe en la tragedia suscita en nosotros compasión (*éleos*) y miedo (*phobos*), llevando así a la purificación interior (*kdtharsis*) del espectador<sup>6</sup>.

Muy distinta es la posición de los estoicos. Según ella, el afecto de la compasión no es compatible con las ideas rectoras de la ética estoica, a saber, con el dominio de la razón sobre los afectos y la autarquía y la ataraxia (insensibilidad e imperturbabilidad). De ahí que, para los estoicos, la compasión sea un desánimo irracional, una debilidad, una enfermedad del alma. En cambio, el ideal del sabio estoico consiste en permanecer interiormente inalterado ante el

destino propio y ajeno y perseguir la apatía (*apátheia*). Del sabio estoico se espera que afronte sin emociones y con serenidad su propia desgracia, así como el sufrimiento de los demás. Ello no excluye que también los estoicos conocieran y valoraran actitudes como la clemencia (*dementia*), la filantropía (*humanitas*) y el altruismo benevolente (*benignitas*)<sup>7</sup>.

Dado que estaban arraigados en la Biblia, los padres de la Iglesia no abogaron por este ideal estoico. Agustín<sup>8</sup> y más tarde Tomás de Aquino<sup>9</sup> interpretaron el término «misericordia» en su sentido lingüístico: tener el corazón (*cors*) con los *miseni*, con los pobres y afligidos en el sentido más amplio de una y otra palabra. Siguiendo a Aristóteles, definieron la compasión como la actitud de compartir el sufrimiento de otros: *miserum cor habens super miseria alterius*, tener el corazón afligido a causa de la aflicción de otra persona<sup>10</sup>. Para Agustín y Tomás, semejante compasión y semejante misericordia no son solo sentimientos suscitados por la experiencia del sufrimiento de otro; no son actitudes únicamente afectivas, sino también, al mismo tiempo, efectivas, pues buscan combatir y superar la carencia y el mal. Esto es importante de cara a la correcta comprensión de la compasión y la misericordia divinas. Pues Dios no puede ser afectado pasivamente desde fuera por el sufrimiento ajeno; a él solo cabe atribuirle misericordia en el segundo sentido, esto es, como resistencia activa y efectiva frente a la carencia y el sufrimiento y como esfuerzo por superarlos<sup>11</sup>.

Yves Congar ha reconstruido en detalle el proceso argumentativo de Tomás<sup>12</sup>. El dominico francés muestra que, según Tomás, la misericordia es manifestación de la soberanía divina. Dios no es como un juez o un empleado que aplica con rectitud una ley promulgada por una autoridad superior; no, Dios es un señor soberano que no se encuentra sometido a la ley de ningún otro, sino que distribuye soberanamente sus dones. En ello, sin embargo, no procede de forma arbitraria, sino que actúa más bien en conformidad con la bondad que le es propia<sup>13</sup>. Así pues, la misericordia no contradice a la justicia; más que dejar a esta sin efecto, la trasciende. La misericordia es el cumplimiento de la justicia<sup>14</sup>.

A diferencia del mundo griego y romano, ya el cristianismo primitivo desarrolló la asistencia a los pobres no solo en el plano privado, sino también en el comunitario. Y así, pronto se consolidó un cuidado institucionalizado de pobres y enfermos<sup>15</sup>. Este se consideraba responsabilidad de los obispos, quienes se servían de los diá-

conos para llevarlo a cabo. A partir del siglo IV surgieron residencias de enfermos y albergues de peregrinos o asilos para pobres, que más tarde se convirtieron en modelo para los hospitales medievales para pobres y enfermos, así como algunas órdenes dedicadas específicamente al cuidado de los enfermos. El cristianismo ejerció con ello una influencia duradera en la cultura europea y en la cultura de la humanidad. Este influjo sigue dejándose sentir en la actualidad, si bien a menudo bajo formas secularizadas. Sin este impulso cristiano no se puede comprender la historia cultural y social de Europa ni de la humanidad.

### *Universalización y crítica de la compasión en la Modernidad*

El desarrollo moderno de la asistencia a pobres y enfermos no surgió, por así decir, de la nada; se basó en la cultura social medieval impregnada por el espíritu del cristianismo. Pero hizo de la compasión, que siempre se dirigía a personas concretas, una filantropía universal. Determinante en ese proceso fue, sobre todo, Jean-Jacques Rousseau. En su opinión, la compasión es un sentimiento que precede a toda reflexión; se trata del origen de todas las virtudes sociales. Pues en la base de la compasión está la capacidad de ponerse en el lugar de otro; así, solo la compasión permite que el individuo establezca una relación social con otras personas<sup>16</sup>. De este modo, en Rousseau la compasión como solicitud hacia una concreta persona sufriendo deviene en un amor general y universal por los seres humanos y la humanidad.

De este modo, el amor al prójimo, a la persona cercana (*Nächstenliebe*, donde *Liebe* significa «amor»), se convirtió con frecuencia en un amor al extraño, a la persona lejana (*Fernstenliebe*). Cabe preguntarse si tal universalización de la compasión no comporta una exigencia desmesurada<sup>17</sup>. Esta pregunta se plantea asimismo en la actualidad ante el hecho de que sobre todo la televisión engendra en ocasiones una inmediatez transmitida de forma medial y, por ende, no personal que suscita una ola de compasión y de donativos, algo que, en sí, es de celebrar.

Una posición similar a la Rousseau la encontramos en Gottfried Ephraim Lessing. Este considera la compasión ante todo desde una perspectiva estética. Para el ilustrado Lessing, la función principal de la literatura consiste en la educación. Lessing incluye la capaci-

dad de compasión entre las más importantes virtudes burguesas; a su juicio, la compasión representa *el* atributo humano positivo por excelencia. En confrontación crítica con Aristóteles, la teoría de la tragedia de Lessing se centra en el efecto pedagógico de la tragedia, que se debe a que esta suscita en el espectador compasión y temor a la vez<sup>18</sup>. «La persona más compasiva es la mejor persona, la más dispuesta a todas las virtudes sociales, a todas las clases de magnanimidad. Por consiguiente, quien nos hace compasivos nos hace mejores y más virtuosos; y la tragedia, que logra lo primero, opera también lo segundo, o mejor: lleva a cabo lo primero, a fin de conseguir lo segundo»<sup>19</sup>.

Friedrich Schiller retomó y desarrolló estas ideas en su teoría de la tragedia. Ya el título de una de sus obras, *El escenario teatral considerado como institución moral*, evidencia que, para él, la tragedia se convierte en una institución educativa<sup>20</sup>.

También Hegel, de nuevo en confrontación con Aristóteles, ve en la compasión algo más que una sensación de enternecimiento. «Movidas por semejante pesar -observa sarcásticamente-, en especial las mujeres provincianas actúan de forma rápida e irreflexiva». Según Hegel, de la compasión no forma parte solo la experiencia de lo negativo, esto es, la afección por el mal que padecen otras personas, sino también la «empatía con la simultánea legitimidad moral de quien sufre, que en ella [en la compasión] debe estar presente». Para Hegel, pues, la compasión es, más allá del mero sentimentalismo, expresión del reconocimiento de la dignidad que corresponde a la persona sufriendo<sup>21</sup>.

De modo muy distinto y no sin cierta influencia del budismo, la compasión pasa a ocupar para Arthur Schopenhauer el centro de la ética. Según él, la compasión constituye un «fenómeno cotidiano». Es la participación inmediata en el sufrimiento de otro ser. Por medio de la compasión así entendida, el muro entre el «yo» y el «tú», antes infranqueable, se desmantela poco a poco. De este modo, Schopenhauer puede describir la compasión como conocimiento de lo propio en el otro, elevándola a principio de toda moral. Es más, llega a calificarla de misterio de la ética<sup>22</sup>. Así, Schopenhauer se perfila como el verdadero filósofo de la compasión en la Modernidad.

Al igual que el resto de la historia moderna del espíritu y de la filosofía, el desarrollo de la comprensión moderna de la compasión y la misericordia no transcurre linealmente. Como ya ocurría con

las visiones antiguas, también las teorías modernas sobre la compasión y la misericordia se contradicen unas a otras, según se guíen por la sensibilidad humana natural o por una ética racional.

El representante clásico de la ética racional es Immanuel Kant, probablemente el más importante e influyente filósofo moderno. Kant se manifiesta crítico con las éticas universales basadas en sentimientos como la compasión. Para él solo cuenta la ética racional de la obligación. Para la conducta ética de un ser racional no pueden ser vinculantes los motivos emocionales, sino tan solo los motivos racionales evidentes de por sí. De ahí que el imperativo categórico de Kant rece: «Actúa únicamente conforme a aquella máxima que te permita desear al mismo tiempo que se convierta en una ley universal»<sup>23</sup>.

Puesto que la acción moral solo puede fundarse en la razón, no en móviles sensoriales como la experiencia o los sentimientos, ni tampoco en la compasión, Kant se adhiere a la doctrina sapiencial estoica y rechaza la compasión como fenómeno inferior desde un punto de vista moral. Sentir compasión por alguien a quien no estoy en condiciones de ayudar, amén de incrementar el daño, es una «clase ultrajante de hacer el bien» en la medida en que «expresa una benevolencia, referida a lo indigno y llamada misericordia, entre personas que no pueden jactarse legítimamente de la dignidad de ser felices, benevolencia esta que no deberían manifestar unas con otras»<sup>24</sup>. Sin embargo, Kant es lo suficientemente realista para añadir: aunque la compasión no es un deber, como tampoco lo es alegrarse con el bien con que otros son agraciados, de cara a la activa participación en el destino de los demás es un deber indirecto «cultivar en nosotros» tales sentimientos, porque, sin tales móviles para la acción, «la mera idea de deber, por sí sola, no sería suficiente»<sup>25</sup>.

Kant no sería el gran filósofo que es si no se hubiese percatado a fondo de los límites de la ética racional. Así, al final de la *Crítica de la razón práctica* formula una serie de postulados, esto es, exigencias del pensamiento y supuestos cuya validez no se puede demostrar, pero cuya aceptación resulta necesaria para la inteligibilidad y la posibilidad misma de la moral. A su juicio, entre tales postulados se cuenta, sobre todo, la existencia de Dios<sup>26</sup>. Para Kant, Dios no es el fundamento del carácter vinculante de la ley moral, pero sí el supuesto para alcanzar la meta de la moral, a saber, la felicidad. Pues solo Dios puede garantizar la consonancia de la moral del ser humano con la naturaleza y, con ello, la felicidad. El cristia-

nismo recurre para esto a la idea del reino de Dios, que es la única que satisface la exigencia más severa de la razón práctica. Solo la religión posibilita la esperanza en una condición humana razonable y fructífera<sup>27</sup>.

En el escrito sobre religión titulado *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant da aún un paso más. Constata que el mundo va por mal camino y que a todo ser humano le es inherente una tendencia al mal, una perversión y deformación del corazón. De ahí que la moral presuponga una revolución de los sentimientos y de la mentalidad, un renacimiento, un cambio del corazón<sup>28</sup>. Nadie puede realizar esto por sus propias fuerzas<sup>29</sup>. Así, para Kant, la gracia deviene prácticamente un postulado de la razón práctica. Por eso, el cristianismo es, a su juicio, la única religión moral: a todo el que hace lo que puede y lo que debe le ofrece una colaboración superior, que aporta aquello que desborda las capacidades del ser humano<sup>30</sup>.

Desde un punto de vista teológico, esta afirmación debe ser juzgada como una interpretación insuficiente, por pelagiana, de la doctrina cristiana de la gracia. Pero enseguida hay que añadir que tampoco se puede esperar de la filosofía una doctrina de la gracia desarrollada. La filosofía bastante tiene con mantener el pensamiento humano abierto a la realidad de la gracia y a la pregunta por un Dios clemente. Eso es lo que hace Kant; y en esa misma medida, elabora un considerable esbozo previo de la gracia o, mejor, abre una vía de acceso a la doctrina de la gracia. Con ello, el filósofo de Königsberg anticipa reflexiones análogas que volverán a aparecer en nuevos contextos en el siglo XXI y que nos ayudan a demostrar que el discurso sobre la gracia y sobre la misericordia divina es humanamente comprensible y racionalmente justificable<sup>31</sup>.

#### *Nuevos enfoques en los siglos XX y XXI*

En el siglo XX, el enfoque intelectual de Kant, centrado en el sujeto, encontró decidida oposición. La ruptura se produjo a través de la nueva orientación fenomenológica de la filosofía de Edmund Husserl y Max Scheler. Estos querían superar el enfoque subjetivista del neokantismo, por lo que dirigieron de nuevo la atención a la realidad objetiva, también a la realidad objetiva interhumana. A tal fin hicieron de la empatía el principal punto de partida de su pensamiento. Una discípula de Husserl, Edith Stein,

publicó como obra de juventud un estudio titulado *Sobre el problema de la empatía*<sup>32</sup>.

Max Scheler intentó rehabilitar la ética material sobre un fundamento fenomenológico y, en su obra *Esencia y formas de la simpatía*, propuso una detallada fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía. La compasión representa, a su juicio, un fenómeno humano originario. Es necesario distinguir dos tipos de compasión: el mero contagio sentimental y la auténtica compasión, que expresa una relación personal como «sufrimiento a causa del sufrimiento del otro en cuanto este otro concreto»<sup>33</sup>. Merced a este y otros posicionamientos, Scheler ejerció en su periodo católico una considerable influencia en la teología. Sin embargo, ello no pasó de ser algo episódico; de hecho, en la segunda mitad del siglo XX, la filosofía de Scheler fue reemplazada por otras corrientes de pensamiento, que, más a modo de desmañada búsqueda que de clara definición, se caracterizan como posmodernas.

El llamado pensamiento posmoderno, en su crítica al moderno punto de vista subjetivo, fue más allá de la fenomenología de Edmund Husserl, que todavía se halla referida al sujeto. Esto aconteció ya en la filosofía dialógica (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner), basada en las posiciones metacríticas, más antiguas, de Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder. Esta filosofía considera al ser humano como un ser no monológico, sino dialógico, como un ser que esencialmente vive en relación con otros.

Esta posición encontró amplio eco también más allá de los citados pensadores y llevó a una revaloración de la compasión. Ahí se sitúan, si bien sobre una base totalmente distinta, algunos representantes de la Escuela de Fráncfort. Para ellos, la compasión se torna importante bajo el punto de vista de la solidaridad con las personas sufrientes y oprimidas<sup>34</sup>. Pero también hay que mencionar a pensadores de índole muy distinta, como, por ejemplo, Walter Schulz. Tras la superación de la posición moderna de la subjetividad, Schulz parte de una visión dialéctica del mundo. La compasión representa para él una instancia ética de suma importancia, más aún, la única instancia que se opone y resiste a la crueldad, la cual despersonaliza al otro convirtiéndolo en mero objeto de destructor deseo. «La compasión es la más extrema y última posibilidad de salvar al ser humano en su "nuda existencia" a la vista de la directa negación de esa misma existencia»<sup>35</sup>.

Emmanuel Lévinas, quien se encuadraba en la tradición judía y procedía filosóficamente de Husserl y Heidegger, tuvo una gran influencia. Criticó la posición central del yo como sujeto que puede pronunciar juicios éticos y concebir y determinar verdades y valores morales, sustituyendo esta posición central por el deber previo de respetar el derecho incondicionado del otro. De este modo, los fenómenos humanos del amor, la compasión y el perdón volvieron a convertirse en foco de atención<sup>36</sup>. A partir de tales supuestos, Lévinas reflexionó sobre la relación entre la justicia y el amor. Sin embargo, no logró alcanzar un equilibrio satisfactorio<sup>37</sup>.

La filosofía propiamente posmoderna (Michel Foucault, Jacques Derrida) se propone, inspirada por Martin Heidegger, la deconstrucción de la tradición metafísica<sup>38</sup>. Su crítica se dirige contra las estructuras -a su juicio, de tendencia autoritaria y totalitaria- del pensamiento moderno del sujeto y de la razón y persigue el desenmascaramiento de estructuras de violencia implícitas. Ello lleva a la crítica de la corriente praxis y lógica social de los procesos de intercambio económico basados en la idea de justicia abstracta. Estos, con su abstracto pensamiento de la igualdad, que apela a la reciprocidad, no pueden hacer justicia al individuo.

Relevantes para nuestra cuestión son las reflexiones de Jacques Derrida sobre el perdón<sup>39</sup>. Tras un siglo de crímenes tan inconcebibles e injusticias tan escandalosas como la pasada centuria, la pregunta del perdón se plantea de forma insoslayable en relación con la convivencia futura de la especie humana. Pero únicamente se puede perdonar de verdad aquello que en realidad es imperdonable. En efecto, el asesinato y las injusticias que claman al cielo son imperdonables. Con ello, la pregunta por el perdón nos sitúa ante una aporía. El perdón contradice la mera justicia conmutativa, que exigiría represalias. De ahí que la pregunta sea: ¿cómo puede un Dios que ha de ser pensado como justo mostrarse misericordioso con los victimarios sin hacer violencia en el acto del perdón a las víctimas, en caso de que estas no estén de acuerdo con tal perdón? De este modo, el concepto abstracto de justicia parece hallarse en conflicto con las exigencias morales con las que Dios se ve confrontado desde diversas posiciones.

Para alcanzar un equilibrio entre la justicia y el perdón, Derrida reflexiona sobre la relación entre la justicia y el derecho y habla de la trascendencia de la justicia respecto del derecho positivo. Porque es trascendente respecto del derecho positivo, la justicia no se

puede determinar de forma abstracta y a priori, sino que ha de hacerse valer en una aplicación concreta, esto es, en una ley positiva. La fundamentación del derecho se sustrae a toda reconstrucción racional; frente al derecho, la justicia despliega un poder performativo, que Derrida califica de místico.

La exigencia de justicia infinita lleva a la deconstrucción de los sistemas jurídicos existentes y sirve al mismo tiempo para hacer justicia al individuo. El papel de recordatorio de la imposibilidad de realizar la justicia perfecta en el marco de un sistema jurídico lo desempeña en la deconstrucción de Derrida la idea platónica del bien, que, según Platón, se ubica «más allá del ser»<sup>40</sup>. Así, también la justicia en cuanto tal se halla más allá del derecho y está siempre adviniendo. En el concepto de perdón hay inscrita, por consiguiente, una herencia religiosa. La teología puede hacer suya esta indicación de Derrida. Partiendo del pensador francés, la teología está en condiciones de desarrollar un preconcepto de Dios, quien se revela como justo y misericordioso a la vez<sup>41</sup>.

Paul Ricoeur va un paso más allá<sup>42</sup>. También él critica la idea moderna de sujeto. Pero, a diferencia de Lévinas, acepta el concepto de justicia. En contraste con la justicia conmutativa y distributiva y trascendiéndolas, el amor comporta la incondicional solidaridad con -y afirmación de- el otro. Mientras que en la vida diaria social siempre se busca el equilibrio entre diversas pretensiones y derechos, en el ideal de la justicia a la que hay que aspirar lo que cuenta es la solicitud por el otro y la preocupación por su bienestar.

Semejante concepto de la justicia se aproxima ya al amor, hasta llegar incluso al amor a los enemigos. El amor trasciende la lógica del intercambio; es expresión de una economía del don, de la lógica de la abundancia por contraposición a la lógica de la equivalencia, de la economía del intercambio y del cálculo. Lejos de abolir la Regla de Oro de dar al otro lo mismo que esperamos que él nos va a dar a nosotros, la interpreta bajo el punto de vista de la generosidad. No es posible elevar el amor a norma general en la sociedad. Una economía del don haría peligrar la cohesión social; de ahí que necesite ser corregida por medio de la justicia, que se guía por la economía del intercambio. Según esto, entre la economía del intercambio y la lógica del don existe siempre una tensión irresoluble; a juicio de Ricoeur, la resolución de esta tensión es un proyecto escatológico. También aquí se pone de manifiesto una apertura del pensamiento filosófico a consideraciones teológicas.

De otro modo, Jean-Luc Marion, en referencia autónoma a Husserl, Heidegger y Derrida, desarrolla una fenomenología del don. Busca entender la realidad como algo que no construimos nosotros, sino que se nos muestra, se nos da y se nos abre. Interpreta el ser como «donación» (*donation*)<sup>43</sup>.

El dar y el donar tienen una estructura dialéctica: en el dar no solo se dona algo, sino que el donante se da a sí mismo; el don es un signo de la autodonación. Al mismo tiempo, en el acto de dar el donante se desprende irrevocablemente de lo donado; ya no le pertenece a él, sino que pertenece a otro. Así, en el acto de dar el donante se diferencia de sí mismo; en el dar se da a sí mismo y, sin embargo, sigue siendo quién era. De este modo, todo lo que se manifiesta y todo lo que se da es más de lo que se manifiesta. Marion habla de la *croisée du visible*, del cruce de lo visible, como reza la traducción española, aunque habría que añadir que también se trata de un desbaratamiento de lo visible. La traducción alemana, en cambio, habla, en un sentido algo enromado, de «apertura de lo visible»<sup>44</sup>.

A modo de resumen se puede constatar que los análisis fenomenológicos mencionados en último lugar llegan a un punto en el que plantean interrogantes con los cuales remiten más allá de sí mismos. Cabe hablar de un grito *de profundis*. Pues estos esbozos ponen de manifiesto una aporía a la que se ve abocado el pensamiento y reclaman una respuesta que este, por su propia naturaleza, no puede ofrecer. En efecto, la misericordia es, por esencia, un acontecimiento libre y no derivable de nada, que solo puede ser acogido o rechazado libremente. Así, desde un punto de vista meramente intelectual cabe constatar la «ausencia de algo», la falta de algo, cuando deja de hablarse de misericordia. En un último esfuerzo del pensamiento es posible formular también el postulado de la misericordia, demostrando con ello que el discurso cristiano de la misericordia es, en su núcleo humano, una respuesta sensata y útil -o al menos digna de ser discutida- a la situación del hombre.

En tales intentos, la filosofía puede llevar hasta el umbral de la teología y ayudar a esta a demostrar que su mensaje es razonable. Ello no significa que la relación entre filosofía y teología haya de ser entendida como una simple relación de pregunta y respuesta, como en ocasiones se concibe. La filosofía puede cumplir también una función crítica en relación con la teología; y a la inversa, a la revelación le corresponde asimismo una función crítico-purificadora respecto del pensamiento. La revelación se ex-



tiende además a una dimensión de la fe que trasciende el mero pensamiento. Así, la palabra de la cruz es un escándalo para la razón natural (cf. 1 Cor 1,23)<sup>45</sup>.

Karl Rahner, en su temprana obra *Oyente de la Palabra*, todavía hoy digna de ser leída, intentó guiar al lector por medio del pensamiento hasta el umbral de la fe<sup>46</sup>. Este intento ha sido retomado en la actualidad, de un modo nuevo y bajo otro ángulo, por Thomas Pröpper y sus discípulos. Inspirándose, a diferencia de Rahner, en la filosofía de la libertad de Johann Gottlieb Fichte y partiendo de la interpretación que de ella hace Hermann Krings, mas prolongándola críticamente, intentan plantear la pregunta por Dios sobre el trasfondo de un análisis de la libertad humana<sup>47</sup>. Aquí no puedo más que llamar la atención sobre estos intentos dignos de consideración, sin entrar en mayores profundidades. En lo que sigue se tratará más bien de evidenciar que tales reflexiones de filosofía de la religión no son mera especulación. Antes al contrario, el grito en demanda de perdón y reconciliación y, por ende, también en demanda de misericordia es omnipresente en el secular y milenarismo mundo de las religiones y constituye un fenómeno humano universal.

## 2.2. En busca de huellas de la misericordia en la historia de las religiones

Hoy el mundo está cada vez más interrelacionado, y en medio de nosotros viven fieles de otras religiones. En esta situación resulta necesario dirigir la mirada más allá de la cerca del propio espacio cultural hacia el mundo de las religiones. Al hacerlo, es posible constatar que la compasión y la clemencia no se circunscriben a nuestro espacio cultural, sino que son fenómenos humanos universales y profundamente religiosos.

Como afirma el concilio Vaticano II, todas las religiones quieren dar respuesta «a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?»<sup>48</sup>. Entre estas afinidades se cuenta también la empatía,

que en todas las grandes tradiciones religiosas es tenida por una de las mayores virtudes.

Esbozar una visión de conjunto de las grandes religiones de la humanidad desbordaría el marco de estas reflexiones, así como mis propias posibilidades. Por eso, me limitaré a unas cuantas indicaciones<sup>49</sup>.

Una de las más antiguas tradiciones religiosas es el hinduismo<sup>50</sup>. Después del cristianismo y el islam, es la tercera religión con el mayor número de creyentes. «Hinduismo» es básicamente un nombre colectivo, propuesto desde fuera, para designar diversas corrientes, diferentes imágenes de Dios, escuelas y concepciones, que no disponen de un credo común, válido en general, ni de una institución central. Así, el término *ahimsa*, que en la espiritualidad hindú se emplea en un sentido análogo al de empatía o compasión, es interpretado de manera heterogénea. Conforme a su principal significado, designa la renuncia a lo perjudicial y al uso de la violencia. Como regla de conducta en el sentido que se ha hecho habitual en el hinduismo está atestiguado solo a partir de la fase final de la época védica. Sobre todo Mahatma Gandhi renovó el antiguo ideal de la *ahimsa* en el sentido de la no violencia, aplicándolo a todas las parcelas de la vida, incluida la política.

Con la idea de la resistencia no violenta consiguió Gandhi ejercer una gran influencia en los movimientos de derechos civiles del mundo occidental. También Albert Schweitzer desarrolló su concepto del *respeto por la vida* bajo la influencia de la idea de *abisma*. En Occidente tuvo ascendiente el movimiento de Radha-Krishna, que entiende el hinduismo en el sentido de una filosofía occidental de la religión como religión de la humanidad. Por último, también el movimiento de los *ashram* y las formas de meditación del yoga alcanzaron influencia espiritual en Occidente. Sin embargo, con todo ello a menudo se transfieren de forma no mediada y acrítica al contexto occidental clichés aislados de la espiritualidad hindú<sup>51</sup>.

Por lo que respecta al budismo, se discute si se trata de una religión o más bien de una doctrina sapiencial, puesto que no conoce la realidad de Dios (en el sentido occidental)<sup>52</sup>. Según las leyendas de Buda, la experiencia del sufrimiento humano forma parte de la experiencia de conversión de Buda. Para él, toda vida es sufrimiento. Así, la superación del mal por medio de la conducta ética, del ensimismamiento meditativo y de la compasión se convirtió en el propósito fundamental de la doctrina sapiencial budista. En el camino hacia este objetivo, la bondad (*metta*) tiene también un lu-

gar. Se trata de una forma de amor activa y desinteresada que persigue el bienestar de todos los seres sensitivos. Es expresión de la compasión (*karuna*), esto es, del compartir a través de la empatía el sufrimiento y el destino de las personas y todos los seres vivos. En consecuencia, trata a todos los seres y todas las manifestaciones de este mundo con el mismo amor y solicitud omnímodos.

Por último, lo que cuenta en este camino hacia la iluminación y hacia la actitud y la vivencia del nirvana es la experiencia de la unidad de todos los entes, en la que todas las nociones polares, así como las resistencias y aversiones con ellas relacionadas, se diluyen. A este respecto, en el budismo *amida* (y ciertamente solo en él) desempeña un papel importante la confianza en la ayuda y la gracia del Buda trascendente.

En especial a partir del siglo XIX, el budismo ejerce un gran atractivo también en Occidente. El filósofo Arthur Schopenhauer se caracterizó a sí mismo como el «primer budista europeo». En las últimas décadas, el budismo se ha dado a conocer sobre todo a través del Dalai Lama como representante del budismo tibetano. Sin embargo, en la adaptación vulgarizadora del budismo, así como en la Nueva Era y en el esoterismo, se transfieren de forma acrítica al contexto occidental elementos aislados del budismo o, a la inversa, se introducen nociones occidentales en el budismo. La Escuela de Kyoto (Daisetz Teitaro Suzuki y otros) intenta llevar a cabo un encuentro serio entre budismo y cristianismo por la vía de la mística, por ejemplo a través de la mística y la teología negativa del Maestro Eckhart.

En Europa, el primer plano lo ocupa en la actualidad el encuentro con el islam<sup>53</sup>. Es de índole muy distinta a la del encuentro con el hinduismo y el budismo, pues el islam tiene raíces en determinadas tradiciones veterotestamentarias y neotestamentarias y es contado con frecuencia, conjuntamente con el judaísmo y el cristianismo, entre las religiones abrahámicas monoteístas. Al hacerlo, no deben pasarse por alto, sin embargo, las fundamentales diferencias existentes entre las tres religiones en lo concerniente a la concepción de Dios (doctrina de la Trinidad) y la cristología (filiación divina y muerte en cruz de Jesús). En los distintos estratos del Corán se encuentran afirmaciones heterogéneas sobre la relación con los cristianos.

En el contexto de esta obra es importante el hecho de que las ciento catorce azoras del Corán (con una sola excepción) comien-

cen con las palabras: «En nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo». De los noventa y nueve nombres de Dios, los que se utilizan con mayor frecuencia son los de Misericordioso y Compasivo. Todo musulmán está obligado a sentir compasión (*rahmah*) de los presos, las viudas y los huérfanos, así como a pagar una limosna o impuesto (*zekat*).

La influencia cultural del islam árabe en la cultura europea, por ejemplo, en la matemática (sistema decimal), la astrología, la medicina y, sobre todo, en la filosofía y también en la poesía (el *Diván de Oriente y Occidente* de Goethe, entre otros) es innegable. El concilio Vaticano II habla de los musulmanes con gran estima. Exhorta a superar las discordias y enemistades del pasado, con objeto de esforzarse por el entendimiento mutuo y de abogar conjuntamente por la protección y la promoción de la justicia social, de los bienes morales y, en especial, de la paz y la libertad para todas las personas<sup>54</sup>. Que en el futuro puede formarse o no un islam específicamente europeo es una pregunta abierta cuya respuesta dependerá sobre todo de si el islam es capaz o no de integrar -y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida- algunos derechos humanos fundamentales (la libertad religiosa, la igualdad de derechos de las mujeres, etc).

A modo de resumen cabe afirmar lo siguiente: a despecho de muchas y profundas diferencias, entre las distintas religiones existen también puntos de contacto y puentes para el entendimiento. Estas afinidades son importantes para la convivencia y la cooperación de las religiones en un mundo crecientemente globalizado. Sin paz entre las religiones no será posible la paz mundial<sup>55</sup>. El concilio Vaticano II afirma: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres»<sup>56</sup>. Pero, para el concilio, la luz del mundo y de los pueblos es Jesucristo (cf. Jn 8,12). El concilio es consciente, por supuesto, de las diferencias existentes y de las desviaciones respecto de lo que él mismo profesa y enseña.

La existencia de puntos de contacto y puentes de entendimiento no justifica el supuesto de que todas las religiones son iguales en lo esencial, sobre todo en lo relativo a la compasión, y de que las diferencias únicamente son plasmaciones histórica, cultural y socio-

lógicamente condicionadas de un núcleo esencial común. El intento de condensar y abstraer ese núcleo esencial brota del pensamiento occidental ilustrado, no de la autocomprensión de las diferentes religiones. Lo que a una mentalidad ilustrada le parece accesorio suele ser sagrado para los representantes de estas religiones. Por eso, el entendimiento recíproco y la colaboración nunca deben conducir a la indiferenciada nivelación, sino al respeto por la alteridad del otro. Solo semejante tolerancia positiva puede convertirse en base para una convivencia pacífica y una colaboración fructífera<sup>57</sup>. La manera en que esto puede acontecer en concreto será explicada al hilo del ejemplo específico de la Regla de Oro.

### 2.3. La Regla de Oro como punto de referencia común

Las referencias al hinduismo, el budismo y el islam muestran que, pese a las profundas diferencias, entre las religiones de la humanidad también existen afinidades. Entre estas se cuenta la Regla de Oro<sup>58</sup>, lo que resulta especialmente relevante en el contexto de la presente reflexión. La Regla de Oro afirma que uno no debe hacer a otros nada que no quiera que los demás le hagan a él. La sabiduría popular lo expresa de la siguiente manera: «No hagas a otro lo que no quieras para ti». Formulada de manera positiva, la Regla de Oro reza: hay que hacer a los demás lo que uno, en la misma situación, esperaría y desearía de otras personas.

La Regla de Oro se encuentra en todas las grandes religiones. Aparece también en el judaísmo (cf. Tob 4,15; Eclo 31,15)<sup>59</sup> y luego de nuevo en el Sermón de la montaña del Nuevo Testamento (cf. Mt 7,12; Lc 6,31)<sup>60</sup>. Ocasionalmente se ha debatido sobre qué significa que esta regla aparezca solo en versión negativa en el Antiguo Testamento, mientras que el Nuevo Testamento propone una formulación positiva. Pero este debate ha demostrado ser poco fecundo y no llevar a ninguna parte; a este respecto es imposible establecer diferencia fundamental alguna entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Según Agustín, Dios ha escrito la Regla de Oro en el corazón del ser humano<sup>61</sup>. Tanto en la Edad Media como en la Ilustración moderna, esta regla se tenía, siguiendo a Graciano, por quintaesencia del derecho natural. En especial a partir de la *Declaración sobre Ética Mundial* del Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago 1993) se le atribuye una importancia fundamental para el moderno diálogo entre las religiones<sup>62</sup>. Es una tradición de la humanidad y, co-

mo tal, patrimonio cultural de la humanidad. Esto significa que la compasión, la empatía, el altruismo recíproco y la clemencia forman parte de la sabiduría universal de la humanidad. Es cierto que entre las religiones ha habido y hay numerosos conflictos, algunos también sangrientos, por desgracia; en su forma concreta, las religiones no solo son ambivalentes, sino incluso contradictorias entre sí. Pero también tienen, en especial en la Regla de Oro, puntos en común que muestran que ninguna de las grandes religiones de la humanidad -siempre y cuando no derive en fanatismo y se mantenga fiel a sí misma- puede glorificar la violencia o favorecer la desconsiderada imposición de sus creencias. De ahí que, según es convicción fundamental de todas las religiones, la vinculación de la religión con la violencia represente un malentendido, un abuso y una forma espuria de la verdadera religión<sup>63</sup>.

Sin embargo, no se puede pasar por alto que la Regla de Oro suscita también preguntas críticas. Ya Agustín llamó la atención sobre el hecho de que todo depende de que uno quiera hacerse a sí mismo y hacer a los demás el bien en vez del mal<sup>64</sup>. Kant califica la Regla de Oro de trivial, porque no especifica el fundamento de la obligación y porque, por sí misma, permanece materialmente indeterminada; con sarcasmo observa que, «siguiendo este argumento, el delincuente tendría que actuar contra el juez que lo castiga»<sup>65</sup>. George Bernard Shaw señaló con ironía: «No trates a otros como te gustaría que te trataran a ti. Es posible que su gusto no coincida con el tuyo». Así pues, la Regla de Oro requiere ser precisada e interpretada por medio del contexto global de cada caso.

Ese contexto global es diferente en cada religión. Desgajar la Regla de Oro de su contexto global únicamente es posible a través de una abstracción. Esta, a su vez, se basa en supuestos occidentales ilustrados, así como en la distinción entre esencia y manifestaciones histórica y culturalmente condicionadas. Lo que para quien piensa de manera ilustrada constituye una manifestación no esencial y contingente suele, por el contrario, ser esencial, incluso sagrado, para el seguidor de la religión en cuestión, que no comparte o quizá hasta rechaza los supuestos ilustrados. Por eso, la idea de una ética común basada en el mínimo común denominador, por bienintencionada que sea, resulta artificial; a menudo pasa por alto la concreta realidad existencial de las religiones.

De ahí que debamos considerar en detalle de qué manera asumió Jesús la Regla de Oro. Jesús la formula en el marco del Sermón de la

montaña y, por ende, en el abarcador contexto del mandamiento del amor, que también incluye el precepto de amar a los enemigos. Este contexto global es lo que fundamenta e interpreta materialmente la Regla de Oro. Solamente con esta fundamentación y bajo esta interpretación pudo ser entendida la Regla de Oro por los padres de la Iglesia como suma y cumplimiento de toda la ley<sup>66</sup>.

Así, la ética cristiana puede enlazar con una tradición religiosa universal; lejos de tratarse de una moral específica cerrada en sí misma, cabe presentarla y comunicarla de un modo universalmente comprensible. Con ello, también está abierta al diálogo interreligioso. Sin embargo, la ética cristiana no se puede reducir a un humanismo común a toda la humanidad. El cristianismo puede interpretar y determinar en mayor detalle la Regla de Oro, en sí abierta e indeterminada, a través de su mensaje del amor. Tomás de Aquino habló de una *determinatio* de la moral natural por medio del Evangelio<sup>67</sup>. Con ello logró hacer a la ética cristiana capaz de conexión y comunicación en el marco de una ética humana universalmente comprensible, sin degradarla a una moral banal basada en el mínimo denominador común. El principio de determinación quiere decir que la moral natural -de vocación universal, abierta en varios sentidos e interpretable de diversos modos— es determinada de manera concreta y, en este sentido, «dotada de univocidad» desde el Evangelio<sup>68</sup>.

El hecho de que la compasión y la misericordia sean virtudes humanas universales nos puede alentar a entablar diálogo con otras culturas y religiones y a trabajar conjuntamente con ellas en pro del entendimiento y la paz en el mundo. Y a la inversa, esta común tradición de la humanidad debe darnos qué pensar. Pues afirma que dondequiera que se pierdan la compasión, la clemencia, el altruismo recíproco y el perdón mutuo, allí campan a sus anchas el egoísmo y la indiferencia ante el prójimo y las relaciones personales se limitan a ser procesos de intercambio económico, poniendo en grave riesgo el humanitarismo de la cultura y la sociedad afectadas. Para salir al paso de este peligro, en absoluto desdeñable en el mundo occidental, podemos hacer nuestras algunas sugerencias de otras religiones; sin embargo, más importante es recordar el potencial, ni mucho menos agotado, de la propia tradición de la misericordia cristiana. Esta ha determinado de forma decisiva nuestra cultura occidental y, más allá de ella, la cultura de la humanidad. Semejante recordación es urgentemente necesaria en la actualidad. Difícilmente habrá un tema más importante que este.

### 3

## EL MENSAJE DEL ANTIGUO TESTAMENTO

### 3.1. El lenguaje de la Biblia

El mensaje bíblico de la misericordia puede ponerse en relación con una gran tradición de la humanidad. Pero sería equivocado sostener que la Biblia -y con ella, el cristianismo- no hace sino repetir de modo popular lo que los filósofos han descubierto en sus análisis de la compasión humana y lo que los estudiosos de la religión han condensado como tradición común de la humanidad. En contra de lo que opinaba Nietzsche, el cristianismo no es un «platonismo para el pueblo»<sup>1</sup>. Toma mucho de la tradición de la humanidad, pero también lo somete a crítica, precisándolo en numerosos aspectos y profundizándolo. Esto se advierte ya en el hecho de que el mensaje de la Biblia no habla solo de compasión, sino también de misericordia. El concepto de «misericordia», a pesar de sus numerosos puntos de contacto con lo que proponen de forma universal las religiones, por un lado, y la filosofía, por otro, tiene un significado específico, del que vamos a ocuparnos en lo que sigue.

Está muy extendida la opinión de que el Dios veterotestamentario es vengativo e iracundo, mientras que el del Nuevo Testamento es bueno y misericordioso. Cierto es que existen, de hecho, textos del Antiguo Testamento que pueden favorecer semejante opinión. Hablan del exterminio y la expulsión de la población pagana de ciudades y pueblos enteros por orden de Dios (cf. Dt 7,21-24; 9,3; Jos 6,21; 8,1-29; 1 Sm 15); también cabría pensar en los salmos de maldición (sobre todo, Sal 58, 83 y 109)<sup>2</sup>. A pesar de ello, esta visión no hace justicia al proceso de la progresiva transformación crítica de la idea de Dios dentro del Antiguo Testamento ni a la evolución interna de este hacia el Nuevo Testamento. Al fin y al cabo, ambos testamentos dan testimonio de uno y el mismo Dios.

Esto se desprende ya de algunas observaciones y reflexiones introductorias sobre el uso lingüístico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Es significativo que el Antiguo Testamento conozca para la compasión y la misericordia el término *raḥamim*. Esta palabra deriva de *reḥem*, que denota el seno materno. También puede aludirse con ella a las entrañas de la persona; tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, estas son tenidas por la sede de los sentimientos. Las entrañas (*splāchna*) simbolizan, también en el Nuevo Testamento, la misericordia que brota del corazón<sup>3</sup>. Asimismo, *oiktirmós* es expresión de enternecimiento, emoción dolorosa, empatía y altruismo<sup>4</sup>. Por último, tiene importancia la palabra *éleos*, que originariamente nombraba un afecto de enternecimiento, pero más tarde se convirtió en traducción del término propiamente hebreo *hesed*, o también *hen*, que ha devenido determinante sobre todo para la caracterización de la misericordia.

Todavía tendremos que preguntarnos qué relación guarda la misericordia con la justicia y mostrar que el Antiguo Testamento no yuxtapone ambos conceptos sin más ni tampoco los contrapone; antes bien, la misericordia de Dios está al servicio de la justicia divina y la realiza, más aún, la misericordia es la justicia propia de Dios. Sin embargo, antes de ocuparnos de ello, debemos hacer referencia a algo distinto. La misericordia únicamente puede ser entendida tomando también en consideración el concepto bíblico de «corazón» (*leb, lebab; kardía*).

En la Biblia, el corazón no designa solo un órgano de importancia vital para el ser humano; desde un punto de vista antropológico denota el centro de la persona, la sede de los sentimientos y del juicio. La Biblia concede al mundo de los sentimientos humanos espacio y derecho en el hombre y, en sentido figurado, también en Dios. Piénsese en los salmos de lamentación, en las lamentaciones de Jeremías, en la lamentación de David por la muerte de su hijo Absalón (cf. 2 Sm 19). Jesús está lleno de ira y tristeza por la dureza de corazón de sus adversarios (cf. Mc 3,5) y lleno de compasión por el pueblo (cf. Mc 6,34) y por la viuda de Naín, que llora la muerte de su único hijo (cf. Lc 7,13); a la vista del fallecimiento de su amigo Lázaro, Jesús se conmueve de tristeza (cf. Jn 11,38). Así, en la Biblia la compasión no es tenida por debilidad ni por blandura no varonil, indigna del verdadero héroe. A tenor de la Sagrada Escritura, la persona necesita manifestar sus sentimientos, su consternación, su enternecimiento, su

alegría, su tristeza: también puede quejarse a Dios y no tiene por qué avergonzarse de sus lágrimas.

La Biblia da un paso más aún y habla teológicamente también del corazón de Dios. Afirma que Dios elige personas a su gusto o según el dictado de su corazón (cf. 1 Sm 13,14; Jr 3,15; Hch 13,22). Habla del corazón divino, que se entristece por el ser humano y sus pecados (cf. Gn 6,6), y dice que Dios pastorea a su pueblo con corazón íntegro (cf. Sal 78,72)<sup>5</sup>. El punto cimero se encuentra en el profeta Oseas. Este, de modo incomparable y en verdad dramático, habla de que a Dios le da un vuelco el corazón y se le conmueven las entrañas (cf. Os 11,8). A Dios le mueve un amor verdaderamente apasionado por el ser humano<sup>6</sup>.

El término más importante para la comprensión de la misericordia es *hesed*, que significa favor inmerecido, afabilidad, benevolencia y, por extensión, también denota la gracia y la misericordia divinas<sup>7</sup>. Así pues, *hesed* va más allá del mero enternecimiento y tristeza por la aflicción del ser humano y designa la libre e indulgente solicitud de Dios por él. Se trata de un concepto relacional que no alude a una acción aislada, sino a una acción que se prolonga en el tiempo<sup>8</sup>. Aplicado a Dios, expresa un inmerecido e inesperado regalo de la gracia divina que trasciende toda relación mutua de fidelidad, que desborda todas las expectativas y categorías humanas. Pues el hecho de que el Dios omnipotente y santo asuma la menesterosa situación en la que el ser humano se ha colocado a sí mismo, de que perciba la miseria del ser humano pobre y desdichado, de que escuche su queja, de que se incline y humille, de que descienda para estar junto al hombre en su necesidad y lo vuelva a acoger una y otra vez a despecho de su infidelidad, lo perdone y le brinde una nueva oportunidad, aunque más bien merecía justo castigo, todo ello rebasa las experiencias y expectativas humanas normales, va más allá de la imaginación y el pensamiento humanos. En el mensaje de la *hesed* se manifiesta algo del misterio de Dios, que se oculta al pensamiento humano y del que únicamente tenemos noticia y conocimiento merced a la revelación divina.

### 3.2. La reacción de Dios contra el caos y la catástrofe del pecado

La importancia que corresponde a la misericordia divina en el testimonio de la Biblia no se puede valorar a partir exclusivamente del uso lingüístico; solo es posible reconocerla teniendo en cuenta la to-

talidad de la historia de la salvación. Comienza ya en el relato bíblico de la creación. Por medio del acto creador hace Dios todo bueno, incluso muy bueno (cf. Gn 1,4.10.12.18.20.25.31). Dios crea al ser humano a su imagen y semejanza, varón y mujer los crea; los bendice y les ordena ser fecundos y poblar la tierra; les confía la creación para que la cuiden y cultiven (cf. Gn 1,27-30; 2,15). Todo era bueno, más aún, muy bueno.

Pero enseguida, con una catástrofe, comienza la historia. El ser humano quería ser como Dios y decidir arbitrariamente sobre el bien y el mal (cf. Gn 3,5). El alejamiento respecto de Dios condujo al hombre a alejarse de la naturaleza y de sus semejantes. En adelante, la tierra ya solo producirá espinas y cardos y tendrá que ser trabajada con esfuerzo y con el sudor de la frente; la nueva vida únicamente podrá ser alumbrada con dolores; el varón y la mujer se distanciarán mutuamente (cf. Gn 3,16-19). Tiene lugar el fratricidio de Abel a manos de Caín (cf. Gn 4). El mal crece entonces cual avalancha y las actitudes e intenciones de los seres humanos se tornan cada vez peores (cf. Gn 6,5).

Así y todo, Dios no permite que el mundo y el ser humano se precipiten sin más en la catástrofe y caigan en la desgracia. Antes bien, desde el principio toma medidas contra ello y reiteradamente interviene para poner coto a la irrupción del caos y la catástrofe. Aunque el término «misericordia» no se utilice en los capítulos inaugurales del libro del Génesis, atendiendo al contenido cabe afirmar que la misericordia divina está operante y resulta tangible desde el principio. Al expulsarlos del paraíso, Dios da vestidos a los seres humanos, a fin de que se protejan de las inclemencias de la naturaleza y pueden preservar su dignidad (cf. Gn 3,20). Amenaza con represalias a todo el que ponga la mano sobre Caín y hace a este una marca en la frente, con miras a impedir que sea asesinado (cf. Gn 4,15). Por último, después del diluvio intenta llevar a cabo con Noé un nuevo comienzo: garantiza la existencia y el orden del cosmos, bendice de nuevo al ser humano y pone bajo su especial protección la vida de este en cuanto imagen suya (cf. Gn 8,23; 9,15s).

Pero ello no basta. La *hýbris*, la arrogancia del ser humano, no conoce fin; los hombres construyen la torre de Babel, destinada a alcanzar el cielo con su aguja. Esta *hýbris* lleva a la confusión de lenguas en Babel; los seres humanos ya no se entienden unos a otros y se dispersan por toda la tierra (cf. Gn 11). De nuevo, Dios no abandona a su destino a la humanidad, en adelante dividida en tribus y

pueblos distanciados unos de otros y enemistados entre sí. Dios se opone al caos y a la catástrofe. Con la vocación de Abrahán vuelve a intentar un nuevo comienzo (cf. Gn 12,1-3). Con Abrahán se inicia, por así decir, una historia alternativa, esto es, la verdadera historia salvífica de Dios con los seres humanos. En Abrahán serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (cf. Gn 12,3)<sup>9</sup>. Con la palabra «bendición» se alude en la Biblia a algo fundamental y al mismo tiempo del todo abarcador: bienestar, paz y vida en plenitud, disfrutando además del favor de Dios<sup>10</sup>. De este modo, con Abrahán comienza una nueva historia de la humanidad como historia de la bendición y, por ende, como historia de la salvación. De hecho, ya en el relato de Abrahán se habla ocasionalmente de la benevolencia y la fidelidad de Dios (cf. Gn 24,12.14.27; 32,11).

Así, Dios lleva a cabo, desde el principio mismo de la historia, una acción en contra del mal, de la perdición<sup>11</sup>. La compasión divina es efectiva desde el principio. La compasión es el modo en el que Dios se opone y resiste al mal, que lleva la voz cantante. Esto no lo hace a la fuerza y con violencia. No se lanza a dar golpes sin más; antes al contrario, movido por su compasión crea sin cesar nuevos espacios de vida y bendición para el ser humano.

### 3.3. La revelación del nombre de Dios como revelación de su misericordia

En el Antiguo Testamento, la revelación explícita de la misericordia divina se halla indisolublemente unida a la fundamental revelación de Dios con ocasión del Éxodo y la liberación de Israel del cautiverio egipcio, así como con su revelación en el Sinaí o, equivalentemente, en el Horeb. El acontecimiento acaece en una situación difícil, incluso desesperada para el pueblo de Israel. El pueblo está siendo oprimido en Egipto, donde se halla sometido a una dura esclavitud. Moisés debe huir de la policía egipcia, que quiere atentar contra su vida. En la zarza ardiente en el monte Horeb se le revela Dios como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. La revelación del Horeb enlaza, pues, con el comienzo de la historia de la salvación en la persona de Abrahán. En ambas ocasiones, Dios se revela como un Dios que llama a salir y que guía esa salida. Dios es un Dios de la historia. Pero mientras que en el caso de Abrahán esta historia estaba abierta a la humanidad entera y a todos los pueblos, en el

caso de Moisés se trata de la historia del pueblo de Dios, del pueblo de Israel.

Dios es un Dios que ve la aflicción de su pueblo y escucha sus gritos: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios» (Ex 3,7s; cf. v. 9). Dios no es un Dios muerto y mudo, sino un Dios vivo, que hace suya la aflicción de su pueblo, que habla, actúa e interviene, un Dios que libera y redime. La fórmula: «Yo soy Yahvé, el que te sacó de Egipto», se convierte en la afirmación de fe más importante del Antiguo Testamento (cf. Ex 20,2; Dt 5,6; Sal 81,1; 114,1; etc.).

La revelación del Dios que se humilla y desciende no tiene nada que ver con una falsa familiaridad; va inseparablemente unida a la revelación de la santidad de Dios, de su superioridad sobre todo lo terreno, su índole portentosa y su soberanía. Moisés ve la zarza que arde sin consumirse; por respeto, cubre su rostro; no se le permite ver lo que acontece más de cerca; debe descalzarse, pues el suelo que pisa es terreno sagrado. Cuando Moisés le pregunta a Dios su nombre, recibe la enigmática respuesta: «Soy el que soy» (Ex 3,14).

Mucho -y controvertido- se ha escrito sobre el origen, la pronunciación y el significado del llamado tetragrámaton, esto es, las cuatro letras hebreas YHWH<sup>12</sup>. Martin Buber y Franz Rosenzweig lo traducen por: «Seré el que seré»<sup>13</sup>. Con ello cobra expresión lo misterioso del nombre de Dios, lo que en él se sustrae a todo asimiento, lo que en último término resulta inefable de él. Para el judío piadoso, el tetragrámaton es tan sagrado que ni siquiera puede ser pronunciado. Como expresión de respeto a la sensibilidad judía, la romana Congregación para la Sagrada Liturgia prohibió en 2008 la traducción del nombre de Dios en la liturgia católica. Por consiguiente, la revelación del Nombre pone de manifiesto la absoluta trascendencia divina. Por otra parte, también muestra la solicitud personal de Dios por su pueblo y la promesa de su presencia eficaz en la historia del pueblo. Dios se revela a sí mismo como un Dios del camino, como un Dios que guía a los suyos en una historia que no puede ser fijada de antemano, una historia en la que él se hará presente de forma no previsible, soberana y reiteradamente nueva e inesperada y será incesantemente el futuro de su pueblo. No es un Dios vinculado a un lugar, sino un Dios que manifiesta su poder dondequiera que el pueblo se vea llevado en su camino. Con ello, la universalidad de Yahvé, proclamada expresamente por los profetas, queda establecida desde el comienzo mismo.

La Septuaginta, la traducción griega del Antiguo Testamento hebreo realizada en torno al año 200 a.C., interpreta la revelación del Nombre en el sentido del pensamiento helenístico como: «Soy el que es» (*Egô eimi ho on*). Esta versión hizo historia y marcó el pensamiento teológico durante siglos. En virtud de esta traducción se extendió la convicción de que lo supremo en el orden del pensamiento -el ser- y lo supremo en el orden de la fe -Dios- guardaban entre sí una relación de correspondencia; en ello se vio una confirmación de que la fe y el pensamiento, lejos de contraponerse, se hallan correlacionados. Esta interpretación se encuentra ya en el filósofo judío helenístico Filón (t 40 d.C.). Pero ya Tertuliano preguntó: «¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas?»<sup>14</sup>. Sobre todo Blaise Pascal, en su famoso *Memorial* de 1654, redactado tras una experiencia mística, puso de relieve la diferencia entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob<sup>15</sup>.

Las modernas ciencias bíblicas han llamado la atención sobre las diferencias existentes entre el pensamiento hebreo y el griego. Pues, según el primero, el ser no es una magnitud estática, sino dinámica. Para el pensamiento hebreo, el ser es concreta existencia operativa y eficaz. A tenor de ello, la revelación del Nombre significa la promesa divina: «yo soy el que está ahí». Estoy junto a vosotros y con vosotros en vuestra aflicción y vuestro camino. Oigo y escucho vuestros gritos y lamentos. En consecuencia, la revelación del Nombre está directamente vinculada con la confirmación de la alianza de Dios con los patriarcas y con la luego clásica fórmula de la alianza: «Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios» (Ex 6,7). Así, en la revelación del Nombre, Dios hace manifiesto su núcleo más íntimo: el ser de Dios es existencia para su pueblo y con su pueblo. «El ser de Dios es ser-para-su-pueblo, el ser de Dios como pro-existencia es el prodigioso misterio de su esencia. Israel puede, en la fe, confiar incondicionalmente en ello»<sup>16</sup>.

El término «compasión» no aparece todavía en la revelación del Horeb. Pero la compasión en cuanto tal, como actitud, se sugiere ya en la revelación del Nombre; más tarde será desarrollada en la revelación del Sinaí. La situación en la que ello acontece es sumamente dramática. Dios había sacado a su pueblo de la esclavitud en Egipto y le había dado, como documento de la alianza establecida con él, los diez mandamientos inscritos en dos losas de piedra (cf. Ex 20,1-21; Dt 5,6-22). Pero, apenas sellada, la alianza volvió a ser rota. El pueblo elegido por Dios le fue enseguida infiel, renegó de



él, siguió a dioses extranjeros y danzó en torno al becerro de oro. La ira de Dios se desencadenó contra el pueblo recalcitrante, y Moisés destruyó las tablas de la ley al pie de la montaña como signo de que la alianza había sido rota (cf. Ex 32). Nada más iniciado, todo parece haberse terminado y disipado de nuevo.

Pero Moisés intercede por el pueblo y le recuerda a Dios su promesa; le pide clemencia y compasión: «Permíteme ver tu rostro». Entonces tiene lugar la segunda revelación del Nombre. Dios, al pasar, le grita a Moisés su nombre: «Yo concedo mi gracia (*hen*) a quien quiero y tengo misericordia (*rahamim*) de quien quiero» (Ex 33,19). La compasión divina no es entendida aquí como una cercanía propia de camaradas y exenta de distancia, sino más bien como expresión de la absoluta soberanía de Dios y de su libertad, que no deriva de nada ni de nadie. Yahvé no encaja en ningún esquema, ni siquiera en el de la justicia compensatoria; en razón de su misericordia, él no concuerda más que consigo mismo y con el nombre revelado a Moisés<sup>17</sup>. Así, ordena a Moisés labrar de nuevo las losas de la ley. A pesar de la infidelidad y la obstinación que demuestra el pueblo elegido, Dios no permite que caiga en el vacío y la desgracia. Renueva la alianza y concede al pueblo una nueva oportunidad, y lo hace de un modo totalmente libre y por pura gracia.

Por último, a la mañana siguiente tiene lugar una tercera revelación del Nombre. Dios desciende a una nube como signo de su misteriosa presencia ante Moisés y le grita: «El Señor, el Señor, el Dios compasivo (*rahum*) y clemente (*hannun*), paciente, rico en bondad (*hesed*) y lealtad (*'emet*)» (Ex 34,6). En esta tercera revelación del Nombre, la compasión no solo es expresión de la soberanía y la libertad de Dios, sino también expresión de su lealtad. En su misericordia, Dios es fiel a sí mismo y a su pueblo, a pesar de la infidelidad de este. En esta tercera revelación del Nombre puede reconocerse la afirmación fundamental de Israel sobre la esencia de su Dios<sup>18</sup>. Consecuentemente, en lo sucesivo esta fórmula de la revelación será repetida una y otra vez en el Antiguo Testamento, en especial en los Salmos, justo a modo de estereotipo<sup>19</sup>. Por así decir, se convierte en el credo del Antiguo Testamento.

Este credo no es el resultado de la reflexión humana ni tampoco procede de una visión mística. Al contrario, a Moisés se le dice inequívocamente: «No puedes ver mi rostro, porque ningún ser humano puede verme y seguir viviendo». A Moisés no le es permitido ver directamente la gloria de Dios; solo puede ver la espalda de

Dios cuando este pasa delante de él. Únicamente puede reconocer a Dios a posteriori, esto es, por la espalda a su paso por la historia y en virtud de su palabra reveladora e interpretadora, o sea, en la medida en que él mismo pronuncia su nombre (cf. Ex 33,20-23). De este modo, la decisiva afirmación sobre el ser clemente y misericordioso de Dios no es una aserción especulativa ni el resultado de una experiencia mística, sino un enunciado de fe en virtud de la autorrevelación histórica de Dios. En la historia revela Dios su esencia oculta a los seres humanos. De ello no se puede hablar especulativamente, sino solo por medio de una narración. En este sentido, la citada fórmula es una recapituladora autodefinición veterotestamentaria de Dios

### 3.4. La misericordia divina como insondable y soberana alteridad de Dios

El punto cimero de la revelación veterotestamentaria de la misericordia divina lo encontramos en el profeta Oseas. Junto a Amós, Oseas es el primero de los profetas escritores. Vivió y desempeñó su actividad profética en una dramática situación durante la fase final del reino del Norte hasta su desaparición (722 o 721 a.C.). El dramatismo de la situación explica el dramatismo de su mensaje. El pueblo ha violado la alianza y se ha convertido en una prostituta mancillada. Por eso, también Dios ha roto con su pueblo. Ha decidido no mostrar más compasión hacia el pueblo infiel (cf. Os 1,6). Su pueblo no será ya más su pueblo (cf. Os 1,9).

Con ello, todo parece haber terminado, el futuro se antoja por entero obstruido. Pero entonces se produce un giro dramático. La afirmación decisiva de Dios suele ser traducida como: «Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas» (Os 11,8). Pero esta es una traducción bastante suavizada. El texto original hebreo es mucho más drástico: Dios subvierte su justicia, la arroja por la borda, por así decir. En lugar del aniquilamiento del pueblo tiene lugar una subversión en el propio Dios<sup>20</sup>. ¿Por qué? Porque la divina compasión se inflama y Dios no quiere dar rienda suelta a su llamante ira. En Dios, la misericordia vence a la justicia.

Esto no es expresión de la arbitrariedad de un Dios iracundo que, benevolente, apacigua su ira y permite una vez más que la indulgencia prevalezca sobre el derecho. La justificación que, según el

profeta, ofrece el propio Dios es mucho más abismática y pone de manifiesto la impenetrabilidad del misterio divino: «Que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (Os 11,8s). Se trata de una sorprendente aseveración. Con ella se afirma que la santidad de Dios, su ser totalmente otro respecto de todo lo humano, no se manifiesta en su justa ira ni tampoco en su trascendencia, inaccesible e inescrutable para el hombre; la divinidad de Dios se hace patente en su misericordia. La misericordia es expresión de la esencia divina.

En este pasaje, profundamente conmovedor desde un punto de vista humano, se echa de ver que, ya en el Antiguo Testamento, Dios no es el Dios de la ira y la justicia, sino el Dios de la misericordia. Tampoco se trata de un Dios apático, que permanece en su trono indiferente a la aflicción y el pecado del mundo; es un Dios con un corazón que se enciende de ira, pero que luego, por misericordia, da literalmente un vuelco. En virtud de esta subversión, Dios se muestra, por un lado, humanamente conmovedor y, por otro, se revela, sin embargo, como por completo distinto de todo lo humano, como el Santo, como el totalmente Otro. Su determinación esencial, que lo diferencia de raíz de los hombres elevándolo por encima de todo lo humano, es la misericordia. Esta constituye la sublimidad y la soberanía de Dios, su esencia santa.

La soberanía de Dios se muestra sobre todo en el perdón y la absolución. Perdonar y absolver de culpa solo es posible para quien, lejos de estar sometido a las exigencias de la mera justicia, se encuentra por encima de ellas y, por consiguiente, puede indultar al otro del castigo justo y conceder la posibilidad de un nuevo comienzo. El único que puede perdonar es Dios, y el perdón forma parte de su esencia. «Porque tú, Dueño mío, eres bueno y perdonas, eres misericordioso con los que te invocan» (Sal 86,5). «[Nuestro Dios] es rico en perdón» (Is 55,7). «Ama la misericordia» (Mi 7,18; cf. Ex 34,6; Sal 130,4).

Con Dios fracasa toda teología, por muy inteligente que sea; él no encaja en ningún esquema. No se puede hablar de forma irreflexiva del Dios justo ni del Dios misericordioso, como si fuera lo más evidente del mundo. En nuestro lenguaje podemos decir: la misericordia es la revelación de la trascendencia de Dios respecto de todo lo humano y respecto de todo lo humanamente previsible. En su misericordia se revela Dios como el totalmente Otro y al mismo tiempo, paradójicamente, como el totalmente cercano. Su trascen-

dencia no es sinónimo de infinita lejanía, y su cercanía no debe ser entendida como camaradería exenta de distancia. El Dios misericordioso no es sin más el «buen Dios» que hace la vista gorda a nuestras maldades y negligencias. Al contrario, su salvadora cercanía es expresión de su alteridad y de su incomprensible ocultación (cf. Is 45,15). Justamente en cuanto cercano y manifestado *Deus revelatus*, Dios es también el *Deus absconditus*. La misericordia divina nos remite a la total alteridad de Dios y a su absoluta incomprensibilidad, que es al mismo tiempo la incomprensibilidad y fiabilidad de su bondad y su amor.

### 3.5. La misericordia, la santidad, la justicia y la fidelidad de Dios

En el Antiguo Testamento, la misericordia de Dios se halla inseparablemente unida a otros modos de la revelación divina y no puede ser desgajada de este contexto ni considerada de forma autónoma. Ya la revelación del nombre de Dios a Moisés pone de manifiesto que la misericordia de Dios está envuelta, por así decir, por la bondad y la fidelidad. La autorrevelación de Dios en el profeta Oseas muestra que la misericordia divina está indisolublemente vinculada a la santidad de Dios, a la que da expresión.

Importante es ante todo la unidad de la misericordia y la santidad divinas. El término hebreo *qados*, santo, deriva de un verbo cuyo significado originario era: «separar», «apartar». La santidad de Dios es, por consiguiente, su radical diferencia y superioridad respecto de todo lo mundano y todo lo malo<sup>21</sup>. La santidad de Dios cobra grandiosa expresión en la visión del trono del profeta Isaías, en la que este escucha el cántico del tres-veces-santo de los serafines. Semejante visión suscita en el profeta un estremecimiento santo y le lleva a cobrar conciencia de toda su indignidad y pecaminosidad. «¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros que habito en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey y Señor Todopoderoso» (Is 6,3-5, la cita en el v. 5). Esto muestra que la misericordia de Dios no puede ser minimizada y que a Dios no se le puede convertir en un imbécil que, llevado por su generosa indulgencia, hace la vista gorda ante nuestros errores y maldades y sencillamente nos lo consiente todo. Así es como se mota Nietzsche de Dios, afirmando que Dios murió víctima de su

compasión<sup>22</sup>. Con Dios no valen las bromas; no permite que nadie se burle de él (cf. Gal 6,7). En su compasión y su misericordia manifiesta Dios su santidad y grandeza.

En virtud de su santidad no puede Dios por menos de oponerse al mal. La Biblia llama a esto «ira divina»<sup>23</sup>. Es posible que muchos se escandalicen de entrada al oír esta expresión, considerándola inapropiada. Pero con la expresión «ira de Dios» no se alude a un desbordante estallido de cólera emocional ni a un iracundo dar golpes a diestro y siniestro, sino a la resistencia que Dios opone al pecado y a la injusticia. La ira de Dios es, por así decir, la activa y dinámica expresión de su esencia santa. Por eso, el mensaje de la justicia divina no puede ser borrado del mensaje del Antiguo ni del Nuevo Testamento ni eliminado por medio de interpretaciones minimizadoras.

La justicia (*hedaqah*) divina es correlato de la santidad de Dios<sup>24</sup>. La idea de derecho y justicia es fundamental para el Antiguo Testamento. La afirmación de que Dios es justo constituía, para los devotos de la época veterotestamentaria, un supuesto fundamental e indiscutible. En virtud de su santidad, Dios no puede sino castigar el mal y recompensar el bien. Para el Antiguo Testamento, esto no es en modo alguno una verdad atemorizadora; antes al contrario, se trata de un enunciado esperanzador. El creyente pío de la época veterotestamentaria esperaba en la revelación de la justicia universal de Dios (cf. Sal 5-7; 67,5; 96,13; 98,9; etc.) y apelaba a la demostración de la justicia divina (entre otros lugares, cf. Sal 71,15). La esperanza escatológica se dirigía a la venida del Mesías justo (cf. Is 11,4). En un mundo injusto, la demostración de justicia es ya una obra de misericordia para con los privados de derechos y oprimidos.

Así, el mensaje de la misericordia divina no es el mensaje de una gracia barata. Dios espera de nosotros que llevemos a cabo las obras del derecho y la justicia (cf. Am 5,7.24; 6,12; etc.) o, según otra formulación, que practiquemos el derecho y la amabilidad (cf. Os 2,21; 12,2; etc). Por eso, la misericordia no está en contradicción con el mensaje de la justicia. En su misericordia, Dios refrena más bien su justa ira; más aún, él mismo se retira, se repliega. Esto lo hace para dar al hombre la oportunidad de convertirse. La misericordia de Dios concede al pecador un plazo de gracia y desea su conversión; en último término, la misericordia es la gracia que posibilita la conversión.

En relación con este tema nos limitaremos a citar un pasaje bíblico. Después de que el pueblo, a causa de su infidelidad, haya sido

entregado al justo castigo del exilio, Dios, en su misericordia, le concede una nueva oportunidad. «Por un instante te abandoné, pero con gran cariño te recogeré. En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro, pero con lealtad eterna te quiero... Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no te retiraré mi lealtad ni mi alianza de paz vacilará -dice el Señor, que te quiere» (Is 54,7-10)<sup>25</sup>.

La misericordia de Dios es justicia creadora. Está más allá de la férrea lógica de la culpa y el castigo, pero no contraría la justicia; antes bien, está al servicio de esta. Sin embargo, Dios no tiene las manos atadas por un derecho ajeno y superior a él. No es un juez que juzga con justicia conforme a una ley que le viene dada y menos aún un funcionario que se limita a ejecutar las disposiciones de otros. Dios establece el derecho soberanamente.

Esta soberana libertad no es una libertad arbitraria. Tampoco es expresión de una respuesta espontánea -instintiva, por así decir- a la miseria de su pueblo, sino expresión de su propia fidelidad (*'emet*)<sup>26</sup>. Ya en la revelación del Nombre se habla de bondad (o misericordia) y fidelidad. El término hebreo *'emet* incluye la raíz *'aman*, que significa «ser cierto, incontrovertible» y «ganar firmeza». Con ello, la misericordia de Dios se corresponde con su fidelidad. La alianza a la que él se ha comprometido por libre bondad es fiable. Él da firmeza y confiere solidez. La misericordia es expresión de una obligación interior que Dios libre y graciosamente ha asumido consigo mismo y con el pueblo por él elegido. En su absoluta libertad, Dios es al mismo tiempo absolutamente fiable. En él se puede confiar, con él se puede contar en cualquier situación, en sus manos puede ponerse uno con total tranquilidad.

Las voces *'emet* y *'aman* vuelven a aparecer en la fórmula bíblico-litúrgica de asentimiento «amén». En el Nuevo Testamento, *'aman* se vierte por *pisteúein*, esto es, por «creer». «Creer» no denota el mero tener algo por verdadero, sino que, sin perjuicio de asentir a los enunciados de fe, significa confiar en Dios, apoyarse en él, afirmarse en él, ganar solidez en él. «Creer» es encomendarse confiadamente a la fidelidad y la misericordia divinas. «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9). «Confiad en el Señor, vuestro Dios, y subsistiréis» (2 Cr 20,20). También se puede afirmar: «creer» significa decir amén a Dios, confiando en su bondad y fidelidad, así como en su ilimitada misericordia. En la fe, el ser humano gana firmeza y solidez; en la fe se le obsequia con un espacio vital fiable.

### 3.6. La opción de Dios por la vida y por los pobres

El mensaje veterotestamentario de la misericordia no es un mensaje puramente espiritual; se trata de un mensaje de vida al que le es inherente una dimensión encarnadamente concreta y social. A causa del pecado, el ser humano se ha hecho merecedor de la muerte; pero Dios, movido por su misericordia, le ha concedido nueva vida y nuevo espacio vital. En efecto, Dios no es un Dios muerto, sino el Dios vivo que no quiere la muerte, sino la vida. A Dios no le complace en absoluto la muerte del pecador, sino que quiere que este se convierta y viva (cf. Ez 18,23; 33,11). Jesús hace suyo este mensaje del Antiguo Testamento y afirma que Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos (cf. Mc 12,27; Mt 22,32; Lc 20,38).

Así, la misericordia de Dios es el poder divino que conserva, protege, fomenta, recrea y fundamenta la vida. Desborda la lógica de la justicia humana, que se resume en el castigo y la muerte del pecador. La misericordia divina quiere la vida. Desde la fidelidad a la alianza con su pueblo, Dios, movido por su misericordia, restablece la relación destruida por el pecado y concede nuevas y fiables relaciones de vida. La misericordia es la opción de Dios por la vida. La misericordia pone de manifiesto que Dios, a diferencia de lo que opina Nietzsche, no es enemigo de la vida<sup>27</sup>. Dios es baluarte (cf. Sal 27,1), fuente de vida (cf. Sal 36,10) y amigo de la vida (cf. Sab 11,26).

Dios se muestra especialmente solícito con los débiles y los pobres<sup>28</sup>. El recuerdo de que el propio Israel fue pobre en Egipto (cf. Ex 22,20; Dt 10,19; 24,22) y de que Dios liberó a su pueblo de la esclavitud y lo rescató con brazo extendido (cf. Ex 6,6; Dt 5,15) tuvo repercusiones. Una vez alcanzada la tierra de promisión, el amor y la solicitud de Dios tienen como destinatarios especiales a los pobres y los débiles. Se manifiestan sobre todo en la prohibición de oprimir y explotar a extranjeros, viudas y huérfanos (cf. Ex 22,20-26), en la protección de los pobres ante los tribunales (cf. Ex 23,6-8) y en la prohibición de la usura (cf. Ex 22,24-26). El Levítico conoce una legislación social específica (cf. Lv 19,11-18; 25). En ella, a ojos de Dios se invierte realmente la jerarquía social. En el himno de acción de gracias de Ana, que anticipa el magnificat de María en el Nuevo Testamento, se afirma: «Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre príncipes y que herede un trono glorioso» (1 Sm 2,8).

De modo especial hay que mencionar el precepto del sábado (cf. Ex 20,9s; 23,12; Dt 5,12-15), que busca garantizar también a esclavos y extranjeros un día de descanso y alivio, así como el año sabático que se repite cada siete años y en el que los campos deben ser dejados en barbecho para beneficio de los pobres y hay obligación de liberar a los esclavos (cf. Ex 23,10s; Dt 5,1-18). Algo análogo vale para el año jubilar, en el que cada siete semanas de años (siete veces siete años) todos los bienes raíces deben ser devueltos, los campos no pueden ser sembrados ni la uva recogida y a todo el mundo se le concede la libertad (cf. Lv 25,8ss; 27,14ss). Aun cuando esta última disposición probablemente nunca se llevó a cabo, en el trasfondo late la idea de la solidaridad del pueblo de Dios, al que la tierra le ha sido dada como propiedad colectiva. Así, el libro del Deuteronomio desarrolla la concepción de un pueblo en el que no deben existir pobres ni marginados (cf. Dt 8,9; 15,4) y conoce detalladas disposiciones relativas a viudas, huérfanos, extranjeros y esclavos (cf. Dt 14,29; 15,1-18; 16,11.14; 24,10-22), al igual que la obligación de pagar el diezmo para los pobres, en concreto, para extranjeros, huérfanos y viudas (cf. Dt 14,28s; 26,12)<sup>29</sup>.

La solicitud y opción de Dios por los pobres se refleja con especial énfasis en el mensaje de los profetas. Ello comienza con la dura denuncia que el profeta Amós hace de la explotación, la prevaricación y la opresión (cf. Am 2,6-8; 4,1.7-12; 8,4-7) y su crítica a la frívola capa más alta de la sociedad (cf. Am 6,1-14). Como verdadero culto a Dios, Amós exige el derecho y la justicia en vez de fiestas a lo grande y holocaustos (cf. Am 5,21-25). En Isaías (cf. Is 1,11-17; 58,5-7), Ezequiel (cf. Ez 18,7-9), Oseas (cf. Os 4,1-3; 6,6; 8,13; 14,4), Miqueas (cf. Mi 6,6-8) y Zacarías (cf. Zac 7,9s) se encuentran palabras igual de claras. Pero en estos otros profetas pueden leerse asimismo palabras de aliento para los pobres, quienes en el Dios de Israel encuentran la escucha, el refugio, la compasión, el derecho y el consuelo (cf. Is 14,32; 25,4; 41,17; 49,13; Jr 22,16) que los ídolos no están en condiciones de ofrecerles (cf. Bar 6,35-37).

Así, en los profetas aparecen sin cesar fervorosas impetraciones de la compasión divina (cf. Is 54,7; 57,16-19; 63,7-64,11; Jr 31,20; etc). La promesa de Dios no se dirige a los orgullosos y poderosos, sino a los pobres (cf. Is 26,6; 41,17; 49,13). Según el Tritoisaías, el Mesías es enviado a los pobres y los pequeños, a fin de comunicarles una buena nueva (cf. Is 61,1).

Por consiguiente, con toda razón se puede hablar por lo que atañe a los profetas de una opción preferencial por los pobres, los carentes de poder y los pequeños. Uno se siente casi tentado a hablar de la utopía de un nuevo orden social. Pero la palabra «utopía» sería desacertada. Pues no se trata de un proyecto humano, sino de la voluntad de Dios para la vida de las personas, de su promesa escatológica.

### 3.7. La alabanza de los Salmos

En numerosos pasajes, los Salmos expresan la misericordia divina con poética belleza. Al respecto no podemos aducir aquí más que unos cuantos ejemplos: «Las sendas del Señor son bondad y lealtad para los que observan la alianza y sus preceptos» (Sal 25,10). «Señor, tu lealtad llega al cielo, tu fidelidad hasta las nubes» (Sal 36,6). «El Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso» (Sal 103,8; 145,8). «Como un padre se enternece con sus hijos, así se enternece el Señor con sus fieles» (Sal 103,13). Al igual que en los profetas, también en los Salmos la atención, el consuelo y la ayuda de Dios se dirigen a los pobres y oprimidos (cf. Sal 9,10.19; 10,14.17; 22,25; 113,4-8; etc).

Junto a la alabanza de la misericordia, una y otra vez resuena la súplica: «Ten piedad de mí, escucha mi oración» (Sal 4,2; 6,3; etc). Especialmente impresionante resulta el comienzo del famoso salmo *Miserere*, que se supone que fue escrito por David después de haber cometido adulterio con Betsabé, la mujer de Urías, y de que el profeta Natán le exigiera cuentas: «Misericordia, oh Dios, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa» (Sal 51,3). Al final, la fervorosa súplica es sobrepujada sin cesar por la exclamación de agradecimiento y júbilo: «Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Sal 106,1; 107,1). Esta exclamación de júbilo se repite veintiséis veces en el Salmo 136. Así, los Salmos son un único canto de alabanza a la misericordia de Dios. El libro de la Sabiduría hace suya esta alabanza de la misericordia: «Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, tienes mucha paciencia y gobiernas el universo con misericordia» (Sab 15,1).

En el periodo tardío de Israel, el pueblo sencillo (*'am ha'areh*) se había empobrecido y era despreciado por los estratos influyentes y cultos. Se formaron grupos de *'anawim*, esto es, de pobres, insigni-

ficantes, desfavorecidos, oprimidos, mansos y humildes, que no tenían nada que esperar del mundo y ponían su esperanza exclusivamente en Dios<sup>30</sup>. También la comunidad de Qumrán pertenecía a este medio social. Conforme al Tritoisaías, el Mesías se sabe enviado a estos pobres y pequeños con objeto de proclamarles una buena nueva y sanar a todos cuantos tienen el corazón desgarrado; anunciará a los cautivos la liberación y a los prisioneros la libertad y consolará a los afligidos (cf. Is 61,1-3). Entre la gente sencilla y piadosa que aguarda al Mesías se cuentan también en el Nuevo Testamento Simeón y Ana (cf. Lc 2,25-38). Jesús hace suya esta expectativa, vinculando el cumplimiento de la misma con su propia actividad. Se sabe enviado a comunicar a los pobres un mensaje de alegría (cf. Lc 4,16-21).

A modo de recapitulación podemos afirmar: el mensaje de la misericordia divina atraviesa todo el Antiguo Testamento. Una y otra vez apacigua Dios su justa y santa ira y, a despecho de la infidelidad de su pueblo, se muestra misericordioso con él, concediéndole una nueva oportunidad de convertirse. Dios es protector y guardián de los pobres y carentes de derechos. Sobre todo los Salmos son la prueba que refuta concluyentemente la reiterada afirmación de que el Dios del Antiguo Testamento es un Dios celoso, vengativo e iracundo; antes bien, desde el libro del Éxodo a los Salmos, el Dios del Antiguo Testamento es «clemente y compasivo, paciente y misericordioso» (Sal 145,8; cf. Sal 86,15; 103,8; 116,5).

---

## EL MENSAJE JESUÁNICO DE LA MISERICORDIA DIVINA

---

### 4.1. Ha brotado una rosa

**T**

LOS evangelistas Mateo y Lucas anteponen a su presentación de la actividad y el mensaje de Jesús el llamado evangelio de la infancia. Más que del relato o la historia de la infancia de Jesús habría que hablar probablemente de la prehistoria de la actividad pública de Jesús<sup>1</sup>. Desde un punto de vista histórico, este evangelio de la infancia plantea especiales problemas. No refiere acontecimientos que, como en el caso de la parte principal tanto de uno como de otro evangelio, estén atestiguados por testigos oculares. Pero también es evidente que esta prehistoria no ha sido inventada por los evangelistas; la toman de una tradición más antigua que les viene dada; o para ser más exactos, de dos tradiciones diferentes que concuerdan en algunos puntos importantes, como, por ejemplo, la concepción virginal y el nacimiento de Jesús en Belén. Ya solo esta constatación confiere a la prehistoria de la actividad de Jesús una cierta credibilidad histórica. Lo que hay que tomar en serio es, sobre todo, el hecho de que Lucas afirma haber investigado cuidadosamente todo lo que narra en su evangelio, incluida, pues, dicha prehistoria. Por consiguiente, Lucas otorga valor a la credibilidad de su relato (cf. Lc 1,2-4).

Estas sucintas indicaciones muestran que tal prehistoria de la actividad de Jesús no puede ser calificada de relato histórico en el sentido moderno, pero tampoco puede ser desechada sin más como una leyenda carente de valor histórico, edificante y pía. Se trata de un relato de índole especial. La prehistoria de la actividad de Jesús es teología narrativa en la tradición de la hagdá judía<sup>2</sup>. Sin embar-

go, Lucas atribuye importancia al hecho de que cuanto él expone como teología narrativa ha acontecido en el espacio y el tiempo, o sea, en un lugar determinado -principalmente en Belén- y en una concreta situación histórica y política, a saber, bajo el emperador Augusto, siendo Quirino gobernador de Siria (cf. Lc 2,1). Según Mateo, la historia se desarrolla en tiempos del rey Herodes (cf. Mt 2,1).

Lo que de este modo acontece en un lugar y un momento determinados de la historia se encuadra al mismo tiempo en el conjunto de la historia de Dios con los seres humanos. A tenor del árbol genealógico de Mateo, Jesús forma parte de la totalidad de la historia de la salvación que comienza con Abrahán (cf. Mt 1,1-17). En este sentido, el primer versículo del Evangelio de Mateo reza: «Genealogía de Jesucristo, del linaje de David, del linaje de Abrahán». Lucas se remonta aún más atrás y sitúa a Jesús en la historia de la humanidad que se inaugura con Adán (cf. Lc 3,23-28).

Pero, por mucho que se trate de un acontecimiento real de la historia, este acontecimiento no *nace de* la historia. Según ambos evangelistas, Jesús viene a este mundo por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35). Es concebido de modo prodigioso por medio de la intervención de Dios; él es Hijo de Dios (cf. Lc 1,32.35). El verdadero milagro no estriba en la concepción virginal; esta no es más que un signo corporal y, por así decir, la puerta de entrada de Dios en la historia<sup>3</sup>. Mucho mayor y más asombroso que la concepción virginal es el milagro de la venida de Dios al mundo, su encarnación. Esto lo expresa el nombre «Jesús», que significa «Dios ayuda». Jesús es el Emanuel, el Dios con nosotros (cf. Mt 1,23). Así, en la prehistoria de Jesús se habla del acontecimiento que en la historia pública de Jesús se da siempre por supuesto. Esa prehistoria nos informa de quién es Jesús y de dónde viene.

Si se examina con detalle el contenido teológico del relato, se constata que en él resuenan como en un preludio todos los objetivos, motivos y temas esenciales de la historia pública de Jesús y su mensaje. Esta prehistoria es, por así decir, un evangelio *in nuce*<sup>4</sup>. Se desarrolla completamente bajo el signo de la misericordia de Dios. Entiende la historia de Jesús como cumplimiento de la historia de la promesa y la salvación (cf. Mt 1,22). Forma parte de la historia de la compasión (*éleos*) mostrada por Dios de generación en generación (cf. Lc 1,50). Como había prometido, Dios «socorre a Israel, su siervo, recordando la lealtad» (Lc 1,54). «Ha consumado en nosotros la lealtad con la que trató a nuestros padres y ha recordado su alianza

sagrada» (Lc 1,72). Por la entrañable misericordia de Dios nos visita la luz que nace de lo alto, para iluminar a todos los que habitan en tinieblas y en sombras de muerte (cf. Lc 1,78s). El relato lucano de la Navidad anuncia el nacimiento del Salvador, aguardado con esperanza desde mucho tiempo atrás: «Hoy os ha nacido en la Ciudad de David el Salvador, el Mesías y Señor» (Lc 2,11).

Esta consumación mesiánica acontece entre personas que, si bien descienden de un linaje grande, del linaje de Aarón (cf. Lc 1,6) y de David (cf. Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4), se cuentan asimismo, como es el caso de Zacarías e Isabel (cf. Lc 1,5) o de Simeón y Ana (cf. Lc 2,25-38), entre la gente sencilla y devota, entre la gente sosegada y silenciosa del país que espera especialmente la llegada del Mesías. Con ello, esta historia echa por tierra las categorías humanas, sugiere una subversión de las normas que suelen regir las relaciones entre las personas: la mujer estéril, como Isabel, y la virgen, como María, se tornan fecundas (cf. Lc 1,7.34); los poderosos son derribados del trono y los humildes son elevados; los hambrientos son colmados de bienes y a los ricos se les despiden vacíos (cf. Lc 1,52s). Así pues, esta historia es el cumplimiento de la historia veterotestamentaria, tal y como ya Ana, la madre de Samuel, la celebra en su himno de acción de gracias en cuanto historia en la que Dios da la muerte y la vida, concede la pobreza y la riqueza, hunde y levanta (cf. 1 Sm 2,1-11). Ana anticipa el Sermón de la montaña, en el cual y contra toda lógica puramente humana, los pobres, los afligidos, los no violentos, los misericordiosos, los pacíficos y los perseguidos son llamados bienaventurados (cf. Mt 5,3-11; Lc 6,20-26).

En su carácter prodigioso, esta historia desborda las dimensiones circunscritas al pueblo de Israel y se abre a lo universalmente humano. Pasando por Moisés se remonta a Abrahán, quien está llamado a ser una bendición para todos los pueblos de la tierra (cf. Gn 12,2s); más aún, llega incluso hasta Adán, el antepasado de toda la humanidad. Esta dimensión universal cobra expresión también en el relato de los magos o astrólogos de Oriente, esto es, representantes de una espiritualidad cósmica pagana (cf. Mt 2,1-12), que anticipa el motivo de la peregrinación escatológica de las naciones a Sión, presente ya en el Antiguo Testamento (cf. Is 2; Mi 4,13; véase también Mt 8,11)<sup>5</sup>. De este modo, con la venida de Jesús irrumpe en la tierra la anhelada paz (*salom*) universal entre todos los seres humanos que gozan del favor de Dios (cf. Lc 2,14). Por último, el anciano Simeón alaba a Dios en el templo: «Porque mis ojos han visto a tu salvador,



que has dispuesto ante todos los pueblos como luz revelada a los paganos y como gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,30-32).

Por muy milagroso y conmovedor que sea el relato de la Navidad, en modo alguno se presta a una lectura romántico-sentimentalista. Pues también refiere que el Mesías recién nacido no encuentra lugar alguno en el mundo establecido de aquella época y tan solo es acogido por los pastores, a la sazón personas despreciadas. Prosigue informándonos de la resistencia de Herodes, el infanticidio de Belén, la huida a Egipto y el vaticinio de que Jesús se convertirá en signo de contradicción y de que el corazón de su madre será traspasado por una espada (cf. Lc 2,34s). La sombra de la cruz se proyecta desde el principio mismo sobre la historia que aquí empieza.

Así, la prehistoria de los evangelios es todo lo contrario de una idílica leyenda popular. Este relato trastorna todas las nociones y expectativas normales: el nacimiento del Salvador de una virgen, no en un palacio, sino en el establo de una posada en medio de pastores pobres y despreciados. Nadie se inventa algo así. Este no es el lenguaje de las sagas ni de los mitos. Al comienzo, el establo; al final, el cadalso: «Esto es material histórico, no el material dorado que ama la saga»<sup>6</sup>. Pero precisamente merced a esta tensión y contraste entre el cántico celestial de los ángeles y la brutal realidad histórica, el relato de la Navidad irradia una magia del todo específica, que desde antiguo ha sacudido el ánimo de numerosas personas y conmovido su corazón.

Esta historia solo se puede comprender con la categoría de lo milagroso. En la época inmediatamente posterior al Nuevo Testamento, Ignacio de Antioquía se percató de este sentido profundo del relato de la Navidad. Afirma que Jesucristo procede del silencio del Padre<sup>7</sup>. Con ello alude a Sab 18,14: «Un silencio sereno lo envolvía todo, y al mediar la noche su carrera, tu palabra todopoderosa se abalanzó desde el trono real de los cielos». Dios, que a los seres humanos se nos antoja lejano y al que a menudo pensamos que solo podemos adorar con nuestro silencio, despierta en mitad de la noche del mundo y, en virtud de una insondable decisión, emerge del silencio y se nos comunica lleno de gracia y verdad en su Palabra eterna encarnada (cf. Jn 1,1s.14). La mística alemana, en el Maestro Eckhart, hizo suya y desarrolló esta idea<sup>8</sup>.

En dos mil años, el relato de la Navidad no ha perdido nada de su atractivo. En formas más populares, este relato sigue despertando hasta la fecha el asombro de los creyentes y también de los no

creyentes. Francisco de Asís fue el primero que propuso colocar el belén navideño, a fin de visibilizar así el amor divino que se nos ha hecho manifiesto de modo incomprensible. Todavía hoy numerosas personas, incluidas muchas que se han distanciado de la vida de la Iglesia, siguen visitando al niño Dios en el belén y experimentándolo como un iluminador y esperanzador rayo de amor en medio de un mundo frío y oscuro.

Una antigua canción navideña del siglo XVI expresa gráficamente lo inconcebible, improbable y maravilloso de este mensaje: «Ha brotado una rosa... en mitad del frío invierno a media noche» (*Es ist ein Ros entsprungen... mitten im kalten Winter wohl zu der halben Nacht*). Una pequeña rosa en mitad del invierno, y además a media noche: es el cumplimiento del vaticinio del profeta Isaías (cf. Is 11,1) de que del tocón truncado, en apariencia muerto e inútil, brotará de modo prodigioso un vástago. Es difícil expresar mejor la incomprensible y fascinante novedad de lo acontecido en Navidad.

#### 4.2. El evangelio de Jesús sobre la compasión del Padre

El evangelista Marcos comienza su evangelio de modo análogo al de Mateo y casi con mayor intensidad que este: «Comienza la Buena Noticia de Jesucristo, Hijo de Dios». Marcos recapitula la fascinante novedad y la totalidad del Evangelio (*euangélion*) en un sumario: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. Arrepentíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1,14)<sup>9</sup>. La idea de que el tiempo está cumplido es una noción muy extendida en la apocalíptica protojudía. Jesús la hace suya y a la vez la trasciende. Pues él dice ni más ni menos que ha llegado ese momento. Con su venida se ha iniciado el cambio de época, el prometido y esperado cambio de eón; está irrumpiendo el reino de Dios. Pero ¿cómo acaece esto? Los capítulos subsiguientes del Evangelio de Marcos dan una respuesta inequívoca a esta pregunta. El reino de Dios irrumpe en las curaciones milagrosas de enfermos de todo tipo y en la expulsión de demonios, es decir, de poderes que dañan la vida de los seres humanos.

Lucas dice esto mismo con mayor claridad aún. En su evangelio, el lugar del sumario de Marcos lo ocupa el relato sobre la primera aparición pública de Jesús en la sinagoga de Nazaret en un sábado. Allí lee Jesús un fragmento del libro del profeta Isaías: «Él me ha ungido para que anuncie la Buena Noticia (*euangélein*) a los po-

bres... para proclamar el año de gracia del Señor». Para Lucas, el evangelio de Jesús es la proclamación de un año de gracia, esto es, un año de liberación (cf. Lv 25,10) para los pobres. Luego, Jesús añade: «Hoy, en presencia vuestra, se ha cumplido este pasaje de la Escritura» (Lc 4,18.21). También Lucas vincula la obra de Jesús a su persona, pero esta vez de modo tal que en esta identificación concretadora se plasma el carácter escandaloso de su mensaje.

En el Evangelio de Mateo se encuentra una afirmación parecida. Cuando los discípulos de Juan acuden a Jesús y le preguntan si él es el que ha de venir, Jesús sintetiza su actividad pública inspirándose en Is 61,1: «Ciegos recobran la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios, sordos oyen, muertos resucitan, pobres reciben la buena noticia». Para Mateo, las obras de Cristo son, por consiguiente, las acciones sanadoras y auxiliaadoras de la misericordia. La solicitud por los menesterosos y los pobres, por los pequeños y los insignificantes desde un punto de vista humano, es, según esto, la quintaesencia de la misión mesiánica de Jesús<sup>10</sup>. De nuevo vincula Jesús estas obras con su persona: «¡Dichoso el que no tropieza por mi causa!» (Mt 11,5s; cf. Lc 7,22s).

Lo que dicen estos tres programáticos textos de los sinópticos se expresa ya en la primera bienaventuranza del Sermón de la montaña: «Dichosos los pobres de corazón» (Mt 5,3; cf. Lc 6,20). Con el término «pobres» no se alude solo a quienes son pobres desde un punto de vista económico y social, sino también a todos los que tienen el corazón desgarrado, a los descorazonados y desesperados, a cuantos se presentan ante Dios cual pedigüños<sup>11</sup>. Jesús se dirige a todos los que soportan cargas pesadas: «Acudid a mí, los que andáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy tolerante y humilde de corazón» (Mt 11,28s).

Jesús no solo anuncia el mensaje de la misericordia del Padre, sino que también lo vive. Vive lo que anuncia. Se hace cargo de los enfermos y los atormentados por malos espíritus. Puede afirmar de sí mismo: «Soy tolerante y humilde de corazón» (Mt 11,29). Se compadece (*splanchnistheís*) cuando se encuentra con un leproso (cf. Mc 1,41) o cuando ve el sufrimiento de una madre que ha perdido a su único hijo (cf. Lc 7,13). Siente compasión por los numerosos enfermos (cf. Mt 14,14), por el pueblo que tiene hambre (cf. Mt 15,32), por los ciegos que le suplican que tenga piedad de ellos (cf. Mt 20,34), por las personas que son como ovejas sin pastor (cf. Mc 6,34). Junto a la tumba de su amigo Lázaro se emociona y llora (cf.

Jn 11,35.38). En el gran discurso sobre el juicio se identifica con los pobres, hambrientos, miserables y perseguidos (cf. Mt 25,31-46)<sup>12</sup>. Así, una y otra vez salen personas a su encuentro gritando: «Ten compasión de mí» o «ten compasión de nosotros» (Mt 9,27; Mc 10,47s; etc). En la cruz aún tiene tiempo de perdonar al buen ladrón y de orar por quienes lo han crucificado (cf. Lc 23,34.43).

Lo nuevo del mensaje de Jesús respecto del Antiguo Testamento es que él anuncia la misericordia divina de forma definitiva y para todos. Jesús abre el acceso a Dios no solo a unos cuantos justos, sino a todos; en el reino de Dios hay sitio para todos, nadie es excluido. Dios ha aplacado definitivamente su ira, concediendo más espacio a su amor y su misericordia<sup>13</sup>.

Los pecadores son destinatarios del mensaje de Jesús de un modo especial; ellos son los espiritualmente pobres. A diferencia de los fariseos y doctores de la ley, Jesús no se mantiene alejado de los pecadores; come y celebra banquetes con ellos (cf. Mc 2,13-17; etc). Es tenido por amigo de publicanos y pecadores (cf. Lc 7,34). En casa del fariseo Simón, Jesús muestra misericordia con una prostituta conocida en la ciudad (cf. Lc 7,36-50). Y lo mismo hace con el publicano Zaqueo, cuya casa visita (cf. Lc 19,1-10). Cuando los fariseos se escandalizan de esta forma de actuar, Jesús les replica: «No tienen necesidad del médico los que tienen buena salud, sino los enfermos» (Lc 5,31; cf. Lc 19,10). Les cuenta la parábola del fariseo y el publicano que suben juntos al templo a orar. El que vuelve justificado a casa no es el fariseo, que se envanece de sus buenas obras, sino el publicano, que se da golpes en el pecho y reza: «Oh Dios, ten piedad de este pecador» (Lc 18,9-14).

El centro del mensaje de Jesús lo ocupa el mensaje de Dios como Padre<sup>14</sup>. La forma en que Jesús se dirige a Dios: «*Abbd*, Padre», esto es, como Padre suyo (cf. Mc 14,36), dejó huella imborrable en el cristianismo primitivo. El hecho de que también en el contexto griego se haya transmitido esta expresión aramea (cf. Rom 8,15; Gal 4,6) muestra que ya desde muy pronto fue considerada característica de Jesús y de los cristianos. De ahí que el padrenuestro, que Jesús nos enseñó a rezar a petición de sus discípulos (cf. Mt 6,9; Lc 11,2), se haya convertido con razón en la oración cristiana más famosa y extendida. Expresa el centro más profundo de nuestra comprensión de Dios y de nuestra relación con él. Nos dice que estamos en una relación personal con un tú divino que nos conoce y escucha, nos sostiene y ama.

Jesús añade que, al orar, no necesitamos decir palabras grandilocuentes, pues el Padre sabe qué es lo que precisamos (cf. Mt 6,8). Podemos presentarle nuestras preocupaciones. Así como cuida de los pájaros del cielo y de las flores y hierbas del campo, así también sabe -y en mayor medida aún- qué es lo que necesitamos las personas (cf. Mt 6,25-34). Cuida incluso de los gorrones, y hasta los cabellos de nuestra cabeza están contados (cf. Mt 10,2s). Él es nuestro Padre y el Padre de todos los seres humanos; todos somos hijos e hijas suyos. Él hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos (cf. Mt 5,45). El Padre del cielo (cf. Mt 5,16; 18,10.14.32s) no nos es lejano; él es el Padre del cielo y de la tierra (cf. Mt 11,25; véase asimismo 6,10). También nuestra vida sobre la tierra es dirigida por el Padre desde el cielo. Podemos percibir en todo la mano paterna de Dios, sabiéndonos en toda situación amparados por él e invocándolo como Padre en cualquier necesidad. Así pues, no vivimos en un cosmos infinito, insensible, huérfano; no somos el producto del azar ni de una evolución carente por entero de sentido y meta.

El evangelista Lucas resume certeramente el mensaje de Jesús. Allí donde Mateo habla de la perfección de Dios (cf. Mt 5,48), él pone de relieve la misericordia divina (cf. Lc 6,36). Así, para Lucas, la misericordia es *la* perfección de la esencia divina. Lejos de condenar, Dios perdona; da y regala en una medida generosa, apretada, colmada, rebosante. La misericordia divina es, por así decir, desmesurada: desborda toda medida<sup>15</sup>.

#### 4.3. El mensaje de las parábolas sobre el Padre misericordioso

Es en sus parábolas donde Jesús más bellamente interpreta para nosotros el mensaje de la misericordia del Padre<sup>16</sup>. Esto vale sobre todo para las parábolas del buen samaritano (cf. Lc 10,25-37) y el hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32)<sup>17</sup>. Ambas se han grabado en la memoria colectiva de la humanidad, deviniendo verdaderamente proverbiales.

En la parábola del buen samaritano es significativo que Jesús nos presente como modelo de misericordia precisamente a un samaritano. Los judíos de la época no tenían a los samaritanos por judíos ortodoxos, sino por despreciables semipaganos. Igual de provocador debió de resultarles a los oyentes de Jesús que primero un sacerdote y un levita pasaran de largo ante la víctima del asalto que

yacía en la cuneta, mientras que es justo un samaritano quien se detiene y se hace cargo de ella. El samaritano no pasa distraído junto a aquel hombre que, habiendo sido brutalmente golpeado por los bandidos, yacía impotente en la cuneta. En cuanto lo ve, se compadece de él, olvida los asuntos que probablemente iba a atender e, inclinándose sobre el polvo del camino, presta al herido los primeros auxilios y limpia sus heridas. Por último, paga con generosidad al posadero por adelantado los posibles gastos adicionales y la asistencia necesaria.

Jesús cuenta esta parábola como respuesta a la pregunta: ¿quién es, pues, mi prójimo? Su respuesta reza: no cualquier persona lejana, sino más bien aquella de la que te conviertes en prójimo, aquella con la que te encuentras de forma concreta y que en la situación que vive precisa de tu ayuda. Jesús no predica el amor a quienes están lejos de uno (*Fernstenliebe*), sino el amor al prójimo, a quienes tenemos cerca (*Nächstenliebe*). Este amor no se halla sujeto a vínculos familiares ni a la amistad ni a la pertenencia a un determinado grupo religioso o étnico. Tiene su medida en la persona concreta sufriende y necesitada con la que nos encontramos en el camino.

Jesús va un paso más allá en las parábolas recogidas en el capítulo 15 del Evangelio de Lucas. Con ellas responde a la disgustada murmuración de fariseos y doctores de la ley, quienes se irritan ante el hecho de que Jesús perdone a los pecadores y coma con ellos (cf. Lc 15,2). De ese modo atenta, en su opinión, contra la justicia prescrita por ley. Pero con estas parábolas da Jesús una lección a los murmuradores. Con su conducta expresa la justicia mayor y más elevada del Padre celestial. Y con las parábolas afirma: así como yo me comporto, así se comporta también Dios con los pecadores o con quienes son tenidos por tales.

Esto se plasma en especial en la parábola del hijo pródigo, que sería mejor denominar «la parábola del padre misericordioso» (cf. Lc 15,11-32). Es cierto que los términos «justicia» y «misericordia» no aparecen en la parábola. Pero en ella se describe el drama que se desarrolla entre el amor del padre y el descarrilamiento del hijo, que, viviendo de forma libertina y disoluta, dilapida la parte que le corresponde de la herencia paterna, perdiendo así sus derechos filiales y la posibilidad de reclamar al padre lo que legalmente le correspondía.

Pero el padre es y no puede dejar de ser padre, al igual que el hijo es y no puede dejar de ser hijo. Así, el padre se mantiene fiel a sí mismo y también a su hijo. Cuando desde lejos lo ve regresar, se

compadece de él (cf. Lc 15,20). Para él, el hijo ha dilapidado el patrimonio paterno, se ha privado a sí mismo de sus derechos filiales y ha mancillado su dignidad de hijo, pero no la ha perdido. Por eso, el padre no espera a que el hijo llegue a él, sino que sale a su encuentro, lo abraza y lo besa. Vistiéndolo con sus mejores vestiduras y colocándole un anillo en el dedo, lo declara de nuevo hijo suyo; le restituye, pues, sus derechos filiales y le reconoce otra vez la dignidad de hijo. Con ello, no solo le brinda recursos que le garantizan la vida, tal como el hijo inicialmente esperaba. La misericordia del padre desborda toda medida esperada. No se orienta a la justa distribución de bienes materiales, sino a la dignidad filial. Ese es el criterio de su amor.

En ninguna otra parábola describe Jesús la misericordia divina de manera tan magistral como en esta. Pues con la parábola del hijo pródigo quiere decir Jesús: así como yo actúo, así actúa también el Padre. En esta parábola, la misericordia del Padre es la justicia suprema. También cabría afirmar: la misericordia es la más perfecta realización de la justicia. La misericordia de Dios lleva al ser humano a «regresar a la verdad sobre sí mismo». La compasión divina no humilla al hombre. «La relación de compasión se basa en la común experiencia de aquel bien que el ser humano es, en la común experiencia de la dignidad inherente a este»<sup>18</sup>.

La parábola del buen samaritano y la parábola del hijo pródigo han alcanzado la condición de proverbiales. La expresión «buen samaritano» ha desbordado el ámbito cristiano y eclesial y se ha convertido en nombre de muy diversas obras y servicios asistenciales (en Alemania existen, por ejemplo, el *Samariter-Notdienst*, la *Arbeiter-Samariter-Bund* y el *Internationale Hilsfiverk Samariterdienst*). Esto muestra que el mensaje bíblico de compasión, empatía y misericordia ha impregnado profundamente la conciencia de las personas y sigue vivo también bajo formas secularizadas.

Sin embargo, sería falso interpretar el mensaje de la parábola en el sentido de un humanismo universal. Las parábolas sirven para aclarar la propia conducta de Jesús, interpretándola como expresión de la conducta del Padre celestial. Lo que Jesús quiere decir es: así como actúo yo, así actúa también el Padre mismo. Quien ve a Jesús ve también al Padre (cf. Jn 14,7.9). En él se ha manifestado la bondad y la filantropía de Dios, nuestro Salvador (cf. Tit 3,4). En él tenemos un sumo sacerdote que no es insensible a nuestra debilidad, ya que, como nosotros, ha sido tentado en todo, si bien él no

ha pecado (cf. Heb 4,15). Pero Jesús quiere decirnos asimismo a cada uno de nosotros: en la parábola del hijo pródigo se te cuenta tu propia historia. Tú mismo eres ese hijo descarriado, también tú debes convertirte. Pero no tengas miedo. Dios mismo sale a tu encuentro y te abraza. Él no te humilla; al contrario, te restituye tu dignidad de hijo.

#### 4.4. La pro-existencia de Jesús

El mensaje y la actividad de Jesús suscitaron al principio entusiasmo; solo eso explica que a él acudieran multitudes. Pero pronto se produjo un cambio brusco. Sus adversarios le reprochaban que hacía obras buenas en sábado (cf. Mc 3,6; Mt 12,14; Lc 6,11) y que se atrevía a perdonar los pecados. ¿Cómo podía un ser humano decir y hacer tales cosas (cf. Mc 2,6s; Mt 9,2s; Lc 5,20-22)? Justamente su mensaje y sus obras de misericordia generaban oposición, eran consideradas escandalosas y terminaron llevándolo a la cruz. Jesús respondió con duras palabras de juicio. Pues el reinado de Dios es la última y definitiva oportunidad; quien lo rechaza queda irreversiblemente excluido de la salvación. Por eso, no debemos permitir que una falsa comprensión del mensaje de Jesús sobre la misericordia divina nos lleve a prescindir de -o minimizar- los discursos sobre el juicio<sup>19</sup>. Los dichos relativos al juicio constituyen una reiterada y perentoria llamada a la conversión a la vista de una última oportunidad concedida por la misericordia divina.

Consciente tanto del rechazo de su mensaje como de la muerte violenta que le espera, Jesús se encamina a Jerusalén junto con sus discípulos<sup>20</sup>. Sabe que allí encontrará la muerte, como los profetas que le han precedido (cf. Lc 13,34). Tiene presente sobre todo el destino del Bautista (cf. Mc 6,14-29; 9,13). Así pues, es consciente de qué es lo que le espera. Por obediencia a la voluntad de su Padre y fidelidad a su misión, está decidido a llegar hasta el extremo en el camino de la salvación de su pueblo y del mundo. En una enseñanza a los discípulos habla de la pasión y la muerte que le aguardan. Con vistas a la interpretación de todo ello, recurre a una idea que se encuentra en el Deuteronomio (cf. Is 53,10-12). Allí se habla del Siervo de Yahvé que carga con los pecados de muchos (cf. Is 53,12).

En el contexto del Antiguo Testamento, estas palabras constituían un dicho enigmático y difícil de interpretar. En Jesús en-

cuentran su interpretación y realización definitiva. A continuación de esta afirmación, Jesús dice que él, en cuanto Hijo del hombre, no ha venido a ser servido, sino a servir y entregar su vida en rescate por muchos [*anti pollón*] (cf. Mc 10,45)<sup>21</sup>. Jesús entiende su camino como una obligación (*deí*), lo que en el lenguaje de la Biblia quiere decir como voluntad divina, que él obedientemente asume<sup>22</sup>. Así, tras ser rechazado su mensaje, se muestra decidido a recorrer vicariamente por su pueblo el camino del sufrimiento como última y suprema oferta divina de misericordia. Cuando Simón Pedro se niega a aceptar la idea de pasión y muerte, Jesús aparta de sí con duras palabras al apóstol. El «tú, Satán» expresa con una insuperable acritud que Pedro no quiere lo que Dios quiere y que, por tanto, pretende hacer fracasar la obra de Jesús (cf. Mc 8,31-33; Mt 16,21-23; Lc 9,22).

En la tarde anterior a su pasión y muerte, Jesús retoma esta idea en las palabras que pronuncia durante la última cena. Esta idea constituye, por así decir, el testamento de Jesús, su última voluntad. Aunque las palabras de la última cena nos han sido transmitidas en diferentes versiones, cabe constatar que en todas ellas la expresión «por vosotros» (Lc 22,19s; 1 Cor 11,24) o «por muchos» (Mt 26,28; Mc 14,24) desempeña un papel fundamental<sup>23</sup>. En la versión de Lucas y Pablo, este ser-para-vosotros es interpretado en el sentido del segundo cántico del Siervo de Yahvé como entrega vicaria de la vida, como muerte vicaria. Con ello, todos los relatos de la última cena expresan de forma condensada lo que fue el centro de la existencia de Jesús, esto es, su «ser para nosotros y para todos», su pro-existencia. El *pro nobis* constituye el sentido de la existencia de Jesús y de la entrega de su vida. En cuanto tal, representa el irrenunciable centro dador de sentido de la teología neotestamentaria<sup>24</sup>.

No es este el lugar para abordar los múltiples problemas que plantean las palabras de la última cena en sus diferentes versiones. Lo que aquí nos importa ante todo es entender adecuadamente la idea de representación. Algo que no resulta nada fácil, es especial para nosotros en la actualidad. Pues la idea de representación parece contradecir la responsabilidad personal sobre las propias acciones. ¿Cómo puede actuar alguien vicariamente por nosotros, preguntan algunos, sin que se lo hayamos encomendado de forma expresa? Lo que se antoja del todo incomprensible, incluso profundamente escandaloso es que, según esta noción, Dios quiso como víctima para la salvación del mundo a su propio Hijo. ¿Qué clase

de Dios es este, siguen preguntando, que pasa por encima de un cadáver, el cadáver de su propio Hijo? Estos interrogantes son considerados por muchos una objeción fundamental y un reproche moral contra el cristianismo.

De ahí que la teología liberal intentara interpretar la idea de la representación a través de la solidaridad de Jesús con nosotros los seres humanos y, en especial, a través de su toma de partido por los oprimidos y desfavorecidos, llegando incluso a sustituirla por este punto de vista. También algunos representantes de la nueva teología católica han emprendido semejante camino<sup>25</sup>. Sin embargo, esta interpretación «suave» no hace justicia a la profundidad y fuerza de los enunciados bíblicos. Estos solo se entienden si se toma en consideración en toda su hondura y gravedad no solo la miseria social, sino también la miseria metafísica y, con ello, la total alienación y ausencia de salvación en la que, a causa del pecado, nos encontramos los seres humanos.

Según la comprensión bíblica, el pecador, por medio del pecado, echa a perder su vida y se hace acreedor de la muerte. La muerte es el salario del pecado (cf. Rom 6,23). A tenor de la corporativa concepción bíblica del ser humano, esta miseria no afecta solo al individuo, sino al pueblo o a la humanidad en su conjunto. A través de sus faltas, el individuo «contamina» a la totalidad del pueblo; y así, todos se ven abocados a la muerte. Únicamente en este contexto de la concepción corporativa del ser humano puede ser entendida la idea de representación<sup>26</sup>. A causa de la común implicación en el pecado y el común sometimiento a la muerte, ningún individuo puede sacarse a sí mismo de la ciénaga tirando de su propia coleta, como si fuera una personificación del literario barón de Münchhausen. Sobre todo, en cuanto mortales seres humanos, no nos es dado restablecer la vida por nuestras propias fuerzas. Solo podemos ser salvados del pecado y de la muerte si Dios, que es el Señor de la vida y de la muerte, en su misericordia, no quiere la muerte, sino la vida, si él concede una nueva oportunidad a la vida, si la posibilita de nuevo. Ninguna persona puede salvarnos de nuestra más profunda aflicción, de la muerte; solamente Dios es capaz de hacerlo.

Pero Dios no puede ignorar sin más el mal existente en la historia, no puede tratarlo como si fuera irrelevante e intranscendente. Eso sería gracia barata, no verdadera misericordia, la cual se toma en serio al ser humano y sus obras. En su misericordia, Dios

quiere satisfacer también la justicia<sup>27</sup>. De ahí que Jesús, vicariamente por nosotros, cargue de forma voluntaria con los pecados de todos, que devenga incluso pecado (cf. 2 Cor 5,21). Pero puesto que es el Hijo de Dios, la muerte no puede derrotarlo; antes al contrario, es él quien vence a la muerte y su muerte se revela como la muerte de la muerte. Con ello, él se convierte para nosotros en el lugar donde irrumpe la vida. En él, Dios se ha revelado una vez más y de forma definitiva como rebosante de misericordia (cf. Ef 2,4s), con vistas a posibilitarnos un nuevo comienzo y regenerarnos en su gran compasión (cf. 1 Pe 1,3).

Por consiguiente, la idea de la representación, a diferencia de lo que sostiene un frecuente malentendido, no consiste en que un Dios vengativo necesite una víctima para que su ira se aplaque. Al contrario, en la medida en que es la compasión lo que le lleva a querer la muerte de su Hijo, Dios repliega su ira y brinda espacio a la misericordia y, por ende, a la vida; en la medida en que es su Hijo quien ocupa nuestro lugar, él mismo carga con el efecto destructor del pecado, a fin de regalarnos nueva vida. «Quien está en Cristo es criatura nueva. Lo antiguo pasó, ha llegado lo nuevo» (2 Cor 5,17). Nosotros no podemos reconciliarnos con Dios; es él quien se ha reconciliado con nosotros (cf. 2 Cor 5,18).

La representación no es, sin embargo, una acción sustitutoria por medio de la cual Dios, en Jesucristo, opera nuestra salvación pasando por encima de nosotros y sin contar con nosotros. Dios se reconcilia con nosotros restableciendo la relación de alianza. San Agustín lo dijo de forma muy clara: el que nos creó sin nosotros no nos salvará sin nosotros<sup>28</sup>. La acción redentora nos posibilita decir nuevamente sí en la fe, aunque también podemos cerrarnos a Dios. Si bien es exclusivamente cristológica, esta acción tiene al mismo tiempo carácter inclusivo y nos incorpora a ella<sup>29</sup>.

La afirmación de que Dios ha reconciliado el mundo consigo plantea la pregunta de cómo debe ser interpretada la fórmula relativa a la sangre derramada «por muchos» (*hypèr pollón*) que aparece en las palabras de la última cena (cf. Mc 14,24; Mt 26,28; véase también Mc 10,45). Según una convicción bastante extendida, mas no exenta de controversia, la expresión «por muchos» significa, en consonancia con el uso lingüístico hebreo, «por todos»<sup>30</sup>. Ello, sin embargo, no debe leerse como: «por todos los individuos», sino como: «por la totalidad» o, lo que viene a ser equivalente, «por la incontable multitud»<sup>31</sup>. En el Nuevo Testamento, tal totalidad no se

refiere solo al conjunto de Israel, sino al conjunto de judíos y paganos, o sea, al conjunto de la humanidad. En el mismo sentido ha de ser entendido el apotegma de 1 Tim 2,6, donde clara e inequívocamente se afirma: «Que se entregó en rescate por todos (*hypèr pántón*)». Esta universalidad es confirmada por la tradición neotestamentaria en conjunto (cf. Jn 6,51; Rom 5,18; 2 Cor 5,14; Heb 2,9). Por consiguiente, no puede caber duda alguna de la universal voluntad salvífica de Dios ni de la intención universal de la entrega de la vida de Jesús por todos<sup>32</sup>.

A partir de la intención de Jesús de entregar su vida «por la totalidad» no se puede fundamentar la teoría de una salvación universal ni deducir que todos los individuos son de hecho salvados<sup>33</sup>. La representación es exclusiva en la medida en que Jesús es el único mediador de la salvación; pero, por otra parte, es inclusiva en la medida en que nos incluye a nosotros en la entrega de su propia persona. No es ninguna acción sustitutoria que reemplace lo que en realidad podríamos y deberíamos llevar a cabo nosotros mismos. No sustituye la responsabilidad personal del ser humano, sino que la vuelve a liberar, la restablece después de que ha sido perdida a consecuencia del pecado, la posibilita de nuevo, la interpela de nuevo. La representación nos libera para la nueva vida y nos hace criaturas nuevas. De ahí que en la fe podamos afirmar con certeza que Jesús entregó su vida por todos, también por cada uno de nosotros de forma del todo personal. Así lo entiende Pablo cuando escribe que vive de la fe en el Hijo de Dios, «que me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20)<sup>34</sup>.

Esta convicción de fe no se quedó ni podía quedarse en una abstracta doctrina sobre la fe. Tiene importancia existencial para todo individuo y su relación personal con Jesús. La devoción por Cristo y la mística cristológica personalmente interiorizadas en este sentido las encontramos sobre todo en Bernardo de Claraval. Este santo es representado a menudo junto a una cruz, desde la que Cristo se inclina hacia él de forma del todo personal y lo abraza. Bernardo plasmó el sentido de este acontecimiento en la frase: «En la medida en que nos conformamos con el Cristo que se entrega, somos transformados» (*transformamur cum conformamur*)<sup>35</sup>. Esta espiritualidad fue asumida en la mística de un Enrique Susón (Heinrich Seuse) y luego en la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, que se convirtió en un clásico de la espiritualidad. Para la espiritualidad moderna fue determinante el libro de los *Ejercicios* de Ig-

nacio de Loyola, quien en sus ejercicios espirituales invita a mantener diálogos con el Crucificado. Idéntica devoción experimentada en el hondón de la persona la encontramos en la canción de Paul Gerhard *O Haupt voll Blut und Wunden* [Oh testa ensangrentada y lacerada]: «Señor, tú has soportado lo que yo merecí; la culpa que has cargado, cargarla yo debí». «Te doy gracias de todo corazón, oh Jesús, queridísimo amigo, por tu agonía, puesto que tan noble era tu intención»<sup>36</sup>.

#### 4.5. La misericordia de Dios: su justicia, nuestra vida

Lo que Jesús dice de forma gráfica y concreta en las parábolas y cuando habla de Dios Padre, lo que tan claramente formula en los vaticinios de la pasión y en las palabras de la última cena, es reflexionado en toda su insondable profundidad por Pablo. La cruz ocupa el centro del anuncio del apóstol. Pablo no quiere conocer nada más que a Cristo; y a este, en su condición de Crucificado (cf. 1 Cor 2,2). La teología de Pablo es teología de la cruz. Pero en la predicación del apóstol la cruz no se puede separar del mensaje de la resurrección de Jesús. Ambos aspectos los toma Pablo de la tradición prepaulina (cf. 1 Cor 15,3-5). Allí encontró él ya la confesión de que Jesús murió por nuestros pecados (*hypèr tòn hamartiòn hémôn*) según la Escritura, esto es, conforme a la predeterminada voluntad salvífica de Dios (cf. 1 Cor 15,3; véase asimismo 11,24).

Sin esta resurrección, la cruz de Cristo sería la rúbrica de su fracaso. Pero merced a la resurrección, la cruz se convierte en signo de la victoria (cf. 1 Cor 15,54s) y fundamento de la fe, sin el cual todo lo demás se tambalearía y carecería de sentido (cf. 1 Cor 15,14.17). Por eso, la Iglesia de los primeros siglos no representaba la cruz como poste de tormento del que cuelga el Cristo sufriente, sino como signo de victoria adornado con gemas<sup>37</sup>. Es un signo de victoria que nos recuerda que el amor vence al odio y la vida a la muerte y que al final la piedad triunfa sobre el juicio (cf. Sant 2,13)<sup>38</sup>.

A la luz del mensaje pascual, Pablo reflexiona con mayor profundidad sobre el acontecimiento de la cruz y la idea de representación, que encuentra ya presente en sus comunidades en forma de profesión de fe. En sus cartas se repite la fórmula: Jesús ha muerto por nosotros (cf. Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Gal 3,13). Con ello quiere decir Pablo que Jesús ha cargado con la exigencia y la maldición del

pecado y de la ley, según la cual el pecador merece la muerte. Es más, Pablo formula esta idea con extrema radicalidad y afirma que Jesús fue hecho pecado por nosotros (cf. 2 Cor 5,21). Él, que era inocente, consumió voluntariamente en lugar nuestro y en aras de nuestro bien la exigencia de la justicia (cf. Rom 8,3; Gal 3,13).

Esta comprensión de la muerte y la resurrección de Cristo es básica para la manera en que Pablo entiende la justicia de Dios (*dikaïosynè Theou*)<sup>39</sup>. Conforme a la lógica humana, la justicia habría comportado la sentencia de muerte para nosotros en cuanto pecadores. Sin embargo, ahora la justicia significa absolución para la vida. Con ello, la exigencia de la ley no queda revocada; antes bien, Jesucristo ha satisfecho por nosotros y en lugar nuestro la exigencia de la justicia. Nos ha liberado de la necesidad de autojustificarnos; él mismo ha devenido justicia para nosotros (cf. 1 Cor 1,30). Así, la justicia divina que se revela en Jesucristo no es una justicia condenadora y castigadora, sino una justicia que justifica, que nos hace justos. Nos justifica a ojos de Dios por pura gracia, sin mérito alguno por nuestra parte, más aún, a pesar de nuestros méritos. No nos es dispensada en virtud de nuestras obras, sino en virtud de la fe (cf. Rom 1,17; 3,21s.28; Gal 2,16; 3,11). Es la justicia que justifica al ser humano y lo hace justo.

Así, la misericordia de Dios, revelada de una vez por todas en la cruz, nos revive y revitaliza inmerecidamente, a nosotros, que merecíamos el juicio y la muerte. Esa misericordia suscita en nosotros esperanza en contra de toda esperanza (cf. Rom 4,18). Hace sitio para la vida y para la libertad del ser humano. No reprime ni suprime la libertad humana. Antes al contrario, solo la nueva justicia vuelve a dar consistencia a nuestra libertad, a fin de que seamos fecundos en obras de justicia y en el compromiso a favor de la justicia en el mundo (cf. 2 Cor 9,10; Col 1,10). Así, el mensaje de la nueva justicia conferida en virtud de la fe fundamenta la libertad cristiana (cf. Gal 5,1.13)<sup>40</sup>.

La idea de que la justicia de Dios no es una justicia castigadora, sino una justicia que justifica al pecador es tenida por el gran descubrimiento reformador de Martín Lutero, un descubrimiento que también a él personalmente lo liberó del miedo al pecado y de los cargos de conciencia. El descubrimiento de Lutero es, en realidad, un redescubrimiento. Tiene raíces añejas en la común tradición de la Iglesia antigua. La encontramos en Agustín<sup>41</sup>, a quien Lutero tenía en gran estima, y en Bernardo de Claraval, cuyas obras

experimentaron un renacimiento justo antes de Lutero y a quien el propio Lutero conocía a fondo<sup>42</sup>. Por desgracia, las disputas del siglo XVI sobre la justificación se convirtieron en uno de los principales puntos de controversia, dando lugar en los siglos subsiguientes a una larga historia de malentendidos y polémicas que escindió el cristianismo occidental y fue origen de mucho sufrimiento para las personas y los pueblos de Europa. Hasta el siglo XX no se llegó de nuevo a un acuerdo básico entre luteranos y católicos<sup>43</sup>. En la actualidad, luteranos y católicos, gracias a Dios, pueden dar testimonio conjunto a un mundo lleno de miedos y desesperadamente preocupado por sí mismo: ¡No tengáis miedo! La justicia de Dios es su misericordia, y su misericordia es su justicia. Ella os libera de todo miedo existencial conduciéndoos a una nueva vida, a una nueva esperanza, a una vida que nace del amor y es para el amor.

Pablo explica en detalle qué significa y qué no la nueva libertad de los cristianos. No debe ser confundida con la arbitrariedad, que quiere decir: todo me está permitido (cf. 1 Cor 6,12; 10,23). La libertad cristiana nos libera de la presión de la ley, a través de cuyo cumplimiento creemos poder justificarnos a nosotros mismos, aunque nunca podemos estar por entero a su altura y, de ese modo, nos exigimos demasiado. También nos libera de la carga del pecado, que arrastramos con nosotros y de la que somos incapaces de deshacernos por nuestras propias fuerzas. Nos libera de la angustiosa y nunca lograda autojustificación por medio del éxito, el dinero, el poder, el prestigio, el placer o el atractivo sexual. La libertad nos libera de la esclavitud respecto de estos tiránicos bienes terrenos. Y del miedo al sinsentido de la existencia, así como del miedo a la muerte. Pero como «libertad de», siempre es también «libertad para» y, en concreto, libertad para Dios y para los demás. Es activa por el amor (cf. Gal 5,6). El amor es tan libre que es libre incluso frente al propio yo y se revela capaz de superarse a sí mismo. El amor es el cumplimiento de toda la ley (cf. Rom 13,10).

Pablo plasma su comprensión de la justicia en la imagen de un intercambio: «Al que no supo de pecado, por nosotros lo trató como a pecador [literalmente: lo hizo pecado], para que nosotros, por su medio, fuéramos inocentes ante Dios» (2 Cor 5,21). «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor 8,9). No somos nosotros quienes nos reconciliamos con Dios, sino él quien, a través de Jesucristo, se reconcilia con nosotros. Pero lo ha-

ce de tal modo que, en virtud de tal reconciliación, nos convertimos en Cristo en nuevas criaturas (cf. 2 Cor 5,17-19).

Los padres de la Iglesia hicieron suya a menudo esta idea de un intercambio sagrado (*sacrum commercium*), que encontró en ellos abundante eco. Sin cesar afirman que el justo muere por los injustos, a fin de que estos lleguen a ser justos; él muere para que nosotros vivamos. Algunos padres van incluso un paso más allá y dicen: Dios se hizo hombre, a fin de que nosotros fuéramos divinizados<sup>44</sup>. En el tercer prefacio de Navidad se proclama: «Por él [Cristo nuestro Señor], hoy resplandece ante el mundo el maravilloso intercambio que nos salva, pues al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición, no solo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana sino que por esta unión admirable, nos hace a nosotros eternos». La idea del intercambio se encuentra asimismo, agudizada en extremo, en Martín Lutero, quien en muchos lugares de su obra habla de gozoso intercambio, de jubilosa permuta<sup>45</sup>.

La teología de la cruz está formulada plenamente en el antiguo himno cristológico de la Carta a los Filipenses (cf. Flp 2,6-11)<sup>46</sup>. Allí figura la idea del autovaciamiento de Dios. Pablo habla del autovaciamiento (*kénôsis*) de aquel que tenía condición divina (*morphê Theou*) y adoptó la condición de esclavo (*morphê doûlou*). Según muchos exegetas, en este pasaje añade Pablo al himno que ya se proclamaba en la comunidad las palabras: «Se humilló... hasta la muerte en cruz». Se sometió voluntariamente a la esclavitud bajo los poderes del destino de este mundo y se hizo obediente hasta la muerte en cruz. Pero Dios no lo abandonó a la muerte, sino que lo exaltó y lo invistió como nuevo Señor del mundo (*kýrios*). Con ello, su servicio como esclavo en lugar nuestro se convierte en la nueva ley universal. Se ha consumado un cambio de poderes, ha surgido una nueva situación en el mundo. El himno de la Carta a los Colosenses hace suya esta idea: «Él es el principio, el primogénito de los muertos... En él decidió Dios que residiera la plenitud; que por medio de él todo fuera reconciliado consigo, haciendo las paces por la sangre de la cruz entre las criaturas de la tierra y las del cielo» (Col 1,18-20).

En el autovaciamiento de aquel que tenía condición divina se piensa hasta el fin una idea que ya hemos encontrado en el Antiguo Testamento: Dios se repliega, por así decir, para dejar sitio a la misericordia y, por ende, a la vida. Esta idea es radicalizada en el Nuevo Testamento: Dios se adentra incluso en lo contrario de sí mismo, echa la muerte sobre sí y se somete a las potencias de la muer-



te. Dios mismo muere<sup>47</sup>. Pero la muerte no puede retener a Dios, que es inmortal. En la cruz, la propia muerte acaba, por así decir, en nada. De ahí que la muerte de Jesús en la cruz sea la muerte de la muerte y el triunfo de la vida. Así, Pablo puede escribir en tono de burla: «La muerte ha sido aniquilada definitivamente. ¿Dónde queda, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde queda, oh muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15,54s).

Por tanto, la misericordia divina y, en consecuencia, la vida se han alzado definitivamente con el triunfo en la cruz. Dios es el que ha reconciliado consigo al mundo a través de Cristo (cf. 2 Cor 5,18). Dios es el Dios de la misericordia (cf. 2 Cor 1,3), rico en clemencia (cf. Ef 2,4). En virtud de su compasión hemos sido salvados de la muerte (cf. Ef 4,24) y hemos renacido a una esperanza viva (cf. 1 Pe 1,3; Tit 3,5). Por eso afirma Pablo: nada puede separarnos ya de su amor, ni la tribulación ni la angustia, ni la persecución ni el hambre ni el frío, ni el peligro ni la espada (cf. Rom 8,35s). En cualquier situación humana, aunque parezca no tener salida, tanto en la vida como en la muerte somos acogidos, sostenidos y amados por Dios.

La Primera Carta de Juan expresa una vez más este mensaje: Dios es mayor que nuestro corazón (cf. 1 Jn 3,20). Es mayor que nuestros mezquinos cálculos, mayor también que nuestro miedo. Dios nos ha llamado e incorporado a la comunión con él y a la comunión con Jesucristo (cf. 1 Jn 1,3). Por eso, el autor de la epístola puede afirmar a modo de recapitulación: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Así pues, la misericordia como emanación del amor divino es la suma del Evangelio.

En la actualidad, a muchos les resulta insoportable la contemplación de la cruz y del Crucificado; consideran que la presencia de la cruz cristiana en espacios públicos no es defendible y exigen que sea retirada. Pero tales actitudes de secularización avanzada en una sociedad que deviene cada vez más plural deben dejarse cuestionar: ¿es que no tiene ya sitio el sufrimiento en un mundo de bienestar? ¿No estaremos apartando y reprimiendo el sufrimiento? ¿Qué faltaría en nuestro mundo, qué les faltaría sobre todo a las numerosas personas sufrientes si este signo del amor y la misericordia no pudiera ser expuesto ya en público a la vista de todos? ¿Debemos dejar de recordar que «con sus cicatrices nos hemos sanado» (Is 53,5; cf. 1 Pe 2,24)? Creer en el Hijo crucificado significa creer en que el amor está presente en el mundo y es más poderoso que el odio y la

violencia, más poderoso que cualquier mal en el que puedan involucrarse los seres humanos. «Creer en este amor significa creer en la compasión»<sup>48</sup>.

Creer en el amor y hacer de él la quintaesencia y la suma de la comprensión de la existencia tiene consecuencias de gran alcance, más aún, revolucionarias para nuestra imagen de Dios, para nuestra autocomprensión y para nuestra praxis existencial, para la praxis eclesial y para nuestra forma de conducirnos en el mundo. El amor, que se demuestra en la misericordia, puede y debe convertirse en fundamento de una nueva cultura de la vida, de la Iglesia y de la sociedad. Tras esta presentación de los fundamentos bíblicos de la misericordia, es el momento de hablar de todo ello.

## 5.1. La misericordia como principal atributo de Dios

EL mensaje bíblico de la infinita misericordia de Dios encontró, como no podía ser de otra manera, enorme eco en la teología de la primitiva Iglesia. Ya Clemente de Roma escribió a los corintios: «El Padre bueno y misericordioso en todo siente aprecio por quienes le temen; con gusto y alegría concede muestras de su gracia a quienes acuden a él con corazón inocente»<sup>1</sup>. Ireneo de Lyon calificó la misericordia de atributo especial de Dios<sup>2</sup>. Sería demasiado prolijo citar en detalle todos los testimonios. Más importante es constatar que, en la primitiva Iglesia, el mensaje de la misericordia no se quedó en una frase sin consecuencias. Cuando se planteó la pregunta de si los cristianos que después de bautizados incurrieran en grave culpa, faltando así a sus promesas bautismales, podían disponer de una segunda oportunidad, la referencia a la infinita misericordia divina fue determinante y llevó a la introducción de la praxis penitencial de la Iglesia antigua<sup>3</sup>.

Un debate fundamental tuvo lugar con ocasión de las controversias con Marción, el rico armador de Sínope, en el Ponto, que en el año 135 se incorporó a la comunidad cristiana de Roma y en 144, a raíz de dramáticos enfrentamientos, fue expulsado de ella. Fue un proceso de trascendental importancia y de considerable efecto a largo plazo. Pues Marción distinguía entre el Dios justo e iracundo del Antiguo Testamento y el Dios misericordioso del Nuevo Testamento. Con ello cuestionaba la unidad de la historia de la salvación y la correspondencia entre la antigua y la nueva alianza, así como, en último término, el testimonio unitario de la Biblia y la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento. Visto con mayor profundidad, lo que estaba en juego era la unidad del Dios único,

que es justo y misericordioso a la vez. En aquella controversia se plantearon, pues, cuestiones básicas de la fe cristiana. Así, nada tiene de sorprendente que los padres de la Iglesia reaccionaran con decisión. En esta controversia tuvieron que ser aclarados los fundamentos que todavía hoy son normativos para el cristianismo en su conjunto: el canon bíblico formado por el Antiguo y el Nuevo Testamento y el mensaje de un único Dios, que es misericordioso y justo<sup>4</sup>.

Las decisiones tomadas a la sazón fueron fundamentales para la subsiguiente historia de la Iglesia y de la teología y en la actualidad siguen siendo la más importante ligadura ecuménica entre las Iglesias separadas. Pues todas las Iglesias y comunidades eclesiales del cristianismo, por lo demás tan abigarrado y diverso, se remiten al canon de la Escritura. La fundamental decisión tomada en aquel entonces contiene también, sin embargo, considerable material polémico. Pues plantea la pregunta de qué relación exacta guardan entre sí la justicia y la misericordia divinas. Esta pregunta se convirtió, como hemos dicho, en la cuestión fatal del cristianismo occidental.

Para entender y encuadrar este problema adecuadamente, es necesario tomar en consideración el desarrollo básico de la doctrina sobre Dios. El punto de partida de la doctrina sobre Dios era y sigue siendo la revelación del nombre divino a Moisés en la zarza ardiente. Cuando pregunta su nombre al Dios que se revela, Moisés recibe la siguiente respuesta: «Yo soy el que está ahí», que, debido a la tradición griega, pasó a la tradición teológica en la forma: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14)<sup>5</sup>. Detrás de la diferencia entre el texto hebreo originario y la traducción griega se encuentra la diferencia entre el pensamiento hebreo y el pensamiento griego. En hebreo, en contraste con lo que ocurre en griego, el verbo «ser», que figura en la expresión «yo soy», no denota un ser estático, sino dinámico; no significa sin más «existir», sino de forma concreta «estar ahí» y, más específicamente, estar ahí con otros y para otros. Por consiguiente, la respuesta que Yahvé da a Moisés quiere decir: «Yo soy el que está ahí para vosotros, el que está ahí con vosotros y junto a vosotros». El nombre de Dios es, pues, un compromiso y una promesa. Cuando el Antiguo Testamento hebreo fue traducido al griego en Alejandría en época helenística, en torno al año 200 a.C., en la llamada *Septuaginta*, la revelación del nombre de Dios fue interpretada en el sentido de la filosofía griega del ser. En consonancia con ello, la Septuaginta traduce: «Yo soy el existente» (*Egō eimi ho on*).-

Esta traducción creó escuela y ha marcado el pensamiento teológico durante siglos hasta la actualidad. Para dejar claro que no es un ente junto a -o por encima de- todos los demás entes, Dios no fue definido como «el existente», sino como «el ser mismo» (*ipsum esse subsistens*). Este concepto se convirtió en el auténtico nombre de Dios<sup>6</sup>. Expresa tanto la inmanencia como la trascendencia de Dios. Pues significa que Dios, en su condición de ser mismo, es la realidad que todo lo determina y está presente en todas las cosas; y también significa que Dios, porque es el ser mismo, está por encima de todo y no se agota -en un sentido panteísta o panenteísta- en el mundo, como si no fuera sino el alma del mundo.

Esta definición de Dios expresa además que lo supremo y último a lo que puede llegar el pensamiento humano -el ser- y lo supremo en el orden de la fe -Dios- no se contradicen mutuamente. Esta es una idea magnífica que desempeñó un papel rector para toda la tradición teológica. Significa: pensar y creer no son lo mismo y lo uno no puede ser reducido a lo otro, pero guardan relación entre sí y no se contradicen. Esta es una idea a la que no se querrá renunciar tan fácilmente<sup>7</sup>.

Pero también en la teología todo tiene su precio. Ya Tertuliano preguntó: ¿qué tiene que ver Jerusalén con Atenas<sup>8</sup>? Recordemos que sobre todo Blaise Pascal, en su famoso *Memorial* de 1654, diferenció tras una experiencia mística nocturna entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob<sup>9</sup>. La pregunta de Pascal se convirtió en un elemento de inquietud y en una razón para continuar indagando. A partir de la Ilustración se produjeron diversos intentos de deshelenizar el cristianismo<sup>10</sup>. En especial la teología liberal procuró liberarse de la metafísica helenística. Ello repercutió aún en la teología protestante del siglo XX, que, por lo demás, se esforzó por distanciarse del liberalismo teológico". Pero si se separa al Dios de la Biblia del Dios de los filósofos, la teología corre peligro de encaminarse hacia un gueto erigido por ella misma.

Con semejante automarginación en nombre de un supuesto retorno a un origen puro se pasa por alto que tampoco en la Biblia existió nunca una fe en Yahvé impoluta, químicamente pura; su propia esencia hizo que ya desde el principio -y luego sin cesar- estuviera inculturada en la correspondiente realidad vital. La revelación del nombre de Dios en el Sinaí no plantea solo una pretensión particular, sino que eleva una pretensión universal. Dios no se limita a revelarse como el Dios de este pueblo concreto, Israel, como

un Dios, por así decir, popular y nacional; antes bien, asegura que se manifestará como Dios dondequiera que, en su peregrinaje, se encamine su pueblo. Semejante promesa implica una pretensión universal. Esta se encuentra ya en Abrahán, a quien se le prometió que sería una bendición para todos los pueblos (cf. Gn 12,2s; 18,18; etc). En los profetas, dicha pretensión universal adquiere más tarde expresión explícita (cf. Is 41,4; 44,6-9). Lo mismo aconteció de otro modo cuando la fe en Yahvé se encontró con el mundo helenístico. Se recurrió al concepto más abarcador que existía en el pensamiento griego, el concepto de ser, a fin de ponerlo en relación con Dios, que es la realidad que todo lo determina. Con ello se logró dar nueva expresión a la pretensión universal del Dios de Israel y, al mismo tiempo, se estableció la condición *sine qua non* para que el discurso bíblico sobre Dios siguiera siendo universalmente comunicable.

Por consiguiente, en modo alguno cabe plantearse hoy arrojar por la borda la tradicional determinación esencial de Dios. Más bien tendríamos que desarrollar de modo crítico-constructivo la metafísica griega del ser en el sentido de la filosofía moderna de la libertad. Ello resulta imposible en este contexto<sup>12</sup>. Pero lo que sí importa para nuestras reflexiones es determinar adecuadamente la relación existente entre la comprensión filosófica del ser y la comprensión bíblica de Dios. La pregunta es la siguiente: ¿es necesario integrar la comprensión bíblica de Dios en la comprensión filosófica del ser, subordinándola a esta? ¿O resulta posible partir de la comprensión filosófica del ser, para luego interpretarla con mayor detalle y precisarla desde la comprensión bíblica de Dios? Así pues, se trata de llevar a cabo lo que Tomás de Aquino caracterizó con el término *determinatio*<sup>13</sup>.

El intento de partir del concepto filosófico de Dios, determinándolo en mayor detalle, sin embargo, desde la comprensión teológica de Dios fundada en la revelación histórica, no es en modo alguno nuevo: se encuentra ya en la teología patristica y en la escolástica. A continuación nos referiremos solo a dos importantes representantes de la tradición teológica: Agustín y Buenaventura.

En el libro séptimo de las *Confesiones* describe Agustín su propio camino desde la concepción materialista de Dios de los maniqueos hasta los platónicos y de estos, finalmente, a la concepción cristiana de Dios, cuyos cimientos se tienden en la revelación del nombre divino a Moisés: *ego sum qui sum*<sup>14</sup>. Agustín repite esta afir-

mación en su tratado sobre la Trinidad, si bien aquí subraya que no se trata de una definición, esto es, de una paráfrasis de la esencia de Dios, inaprensible para nosotros los seres humanos y, por tanto, tampoco susceptible de ser parafraseada con intención definitoria<sup>15</sup>. Agustín nunca pudo separar su comprensión de Dios de su comprensión trinitaria de Dios, esto es, de su comprensión de Dios como amor. A ello se refiere con conmovedoras palabras en el decimoquinto y último libro de su tratado sobre la Trinidad, donde, por así decir, recapitula una vez más su concepción de Dios. Afirma que el amor del Padre no es sino su naturaleza y constitución esencial y añade: «como queda ya probado y no me cansaré de repetir»<sup>16</sup>. Así pues, para Agustín, Dios es el Dios de la revelación cristiana, el Dios que es amor (cf. 1 Jn 4,8.16).

El pensamiento agustiniano tuvo una inmensa influencia en toda la teología occidental. En la alta escolástica encontramos el pensamiento de Agustín principalmente en Buenaventura. En su *Itinerarium mentis in Deum* [Itinerario del alma hacia Dios], el teólogo franciscano pone de relieve que a Dios solo es posible conocerlo adecuadamente a la luz del Crucificado<sup>17</sup>. Esto tiene como consecuencia que, para Buenaventura, al igual que para Tomás de Aquino, el primer nombre de Dios sea, en referencia a la revelación del nombre divino recibida por Moisés, «el Existente» o, mejor, «el Ser». Pero entonces Buenaventura da un decisivo paso adicional. Enlaza con la respuesta que Jesús da al joven rico, en la que el Nazareno caracteriza a Dios como el único bueno (cf. Mt 19,17). Y luego prosigue: «El bien se define por el hecho de que se comunica y se dona a sí mismo (*bonum est diffusivum sui*)»<sup>18</sup>. Dios es el ser mismo, pero el ser que se da a sí mismo, el ser que emana en forma de amor. Con esta definición no se renuncia a la comprensión filosófica de Dios, pero sí se precisa en mayor detalle desde un punto de vista teológico, se concreta y -por decirlo con el término empleado por Tomás de Aquino- se determina. Para Buenaventura, como para Agustín, esto comporta concebir la esencia divina como amor y pensar y desarrollar la doctrina sobre Dios como doctrina sobre la Trinidad". A este planteamiento le ha dado renovado impulso en la teología moderna Karl Rahner con su demostración de que, en el Nuevo Testamento, *Theós* se refiere invariablemente a Dios Padre<sup>20</sup>.

Antes de profundizar en ello, debemos considerar las consecuencias de nuestras reflexiones precedentes de cara a la cuestión

que aquí nos interesa especialmente, a saber, la de los atributos divinos. En la teología escolástica, estos eran desarrollados en el marco de las determinaciones metafísicas esenciales de Dios como el ser mismo. Como ya se ha mostrado, la misericordia de Dios no encontró en este marco el lugar que le correspondía<sup>21</sup>. Sin embargo, según el testimonio de toda la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, la misericordia es el atributo de Dios que ocupa el primer lugar en la autorrevelación de Dios en la historia de la salvación. De ahí que no pueda ser considerado un atributo divino más ni, menos aún, quedar subordinada a los atributos que derivan de la esencia metafísica de Dios, como ocurre en los manuales de teología dogmática, en los que la misericordia casi solo es mencionada de pasada. La misericordia es más bien el lado visible y operativo hacia fuera de la esencia de Dios, quien es amor (cf. 1 Jn 4,8.16). Expresa la esencia divina, que se halla graciosamente volcada hacia el mundo y los seres humanos y hacia ellos vuelve a volcarse una y otra vez en la historia, esto es, la bondad y el amor inherentes a Dios. La misericordia es la *caritas operativa et efectiva* de Dios<sup>22</sup>. Así pues, la misericordia debe ser tenida por el principal atributo divino.

Como ya se ha dicho, la misericordia guarda una relación intrínseca e indisoluble con otros atributos de Dios, en especial la santidad, la justicia y la fidelidad (o verdad)<sup>23</sup>. Se halla rodeada de una corona de otros atributos divinos, que se disponen alrededor de la misericordia como un todo y expresan distintos aspectos de la misericordia de Dios. Scheeben enumera los siguientes: benevolencia, magnanimidad, bondad, clemencia, filantropía, condescendencia, liberalidad, consideración, tolerancia, indulgencia, afabilidad, paciencia y longanimidad<sup>24</sup>. Esta constatación sugiere que la misericordia, en vez de ser abordada como si se tratara de un apéndice al tratamiento de los atributos divinos, debe ser convertida en el centro organizador de estos, de modo tal que el resto de los atributos se agrupen a su alrededor.

Puesto que la esencia divina no es compuesta, sino por entero simple, el nombre de Dios y los atributos divinos de los que se habla en la Escritura coinciden en último término con dicha esencia. La diferenciación de atributos individuales tan solo está al servicio de nuestra limitada comprensión humana de Dios. En cualquier situación no podemos sino reconocer determinados aspectos de la única esencia divina, aspectos que derivan de la relación de Dios con el mundo o de los efectos de la acción de Dios en él. Única-

mente en este sentido tiene la diferenciación de atributos divinos un *fundamentum in re* en Dios mismo<sup>25</sup>.

La determinación de la misericordia como principal atributo de Dios tiene consecuencias para la determinación de la relación de la misericordia con la justicia y la omnipotencia divinas. Si se trata del principal atributo de Dios, la misericordia no puede ser un caso de la justicia divina; antes al contrario, la justicia divina ha de entenderse desde la misericordia divina. La misericordia aparece entonces como la justicia característica de Dios. Esa es la idea básica que subyace al acuerdo de la Iglesia católica y los luteranos sobre la doctrina de la justificación<sup>26</sup>. Más adelante volveremos a ocuparnos de ello por extenso<sup>27</sup>.

También son importantes las consecuencias que de la centralidad de la misericordia se derivan para la relación entre la misericordia y la omnipotencia divinas. Esta cuestión desempeñó un papel relevante en la teología posterior a Auschwitz. Consternada se preguntaba la gente dónde estaba Dios y cómo había podido consentir crimen tan terrible. Partiendo tanto en la mística cabalista judía de la *zimzum*<sup>28</sup> como de la teología kenótica luterana de los siglos XVI y XIX se llegó en ocasiones a la respuesta de que Dios se ha vaciado hasta tal punto de sí mismo que ha renunciado a su omnipotencia, para estar por completo al lado de los impotentes y de los oprimidos desprovistos de toda esperanza humana. Tal respuesta, formulada con un alto nivel intelectual, se encuentra en la obra de Hans Jonas<sup>29</sup>. Pero con todo el respeto por la seriedad subjetiva y el nivel intelectual de semejante tentativa, hay que decir que esta respuesta difícilmente puede tenerse en pie. Pues un Dios que dejara de ser omnipotente no sería ya Dios; un Dios así no podría ya ayudar, y entonces tampoco se podría ya depositar esperanza alguna en él. Su misericordia sería mera debilidad. Según el testimonio bíblico, las cosas son cabalmente al contrario<sup>30</sup>. De acuerdo con la Biblia, Dios es soberano y omnipotente justamente en la medida en que puede replegarse o retirarse por completo; justamente en la medida en que, movido por su misericordia, es el Dios para los pobres y oprimidos y con ellos, revela Dios su divinidad y omnipotencia<sup>31</sup>. Como se afirma en una oración litúrgica, la omnipotencia de Dios se manifiesta sobre todo en la indulgencia y el perdón<sup>32</sup>. Ese es el poder de su amor y de su misericordia.

Fueron grandes y santas mujeres quienes superaron una doctrina de Dios orientada unilateralmente a la metafísica y redescubrie-

ron la enorme pujanza de la experiencia bíblica de Dios. Santa Teresa de Lisieux, quien, pese a no haber escrito ningún tratado teológico, fue declarada con razón doctora de la Iglesia, afirmó: «A través de la infinita misericordia de Dios contemplo las restantes perfecciones divinas y les rezo... Y luego, todas ellas se me aparecen resplandecientes de amor»<sup>33</sup>. La ya mencionada sor Faustina puso plenamente de relieve la misericordia como atributo fundamental de Dios, influyendo con ello a través del papa Juan Pablo II en el pensamiento teológico del siglo XXI<sup>34</sup>.

Por último, el dominico francés Yves Congar, al que debemos una interpretación de la misericordia en la obra de Tomás de Aquino, probablemente el más significativo representante de la tradición escolástica, muestra que también Tomás simpatizaba con la comprensión de Dios como amor. Congar animó con razón a desarrollar una ontología del amor<sup>35</sup>. Pues si Dios es la realidad que todo lo determina, de la afirmación de que «Dios es amor» se deduce que el amor es el sentido último del mundo. Por eso, en una ontología del amor, la realidad que todo lo determina no puede ser la sustancia subsistente en sí, como en la metafísica antigua y medieval, ni el sujeto, como en la Modernidad. El lugar de estos enfoques debe ocuparlo una forma de pensamiento relacional y comunitaria<sup>36</sup>. Esta forma de pensamiento fue desarrollada originariamente -y como modelo para la realidad mundana— por la teología en la doctrina de la Trinidad.

## 5.2. La misericordia como espejo de la Trinidad

A primera vista, el intento de entender la misericordia divina como espejo de la esencia trinitaria de Dios puede parecerles a algunos una empresa difícil. Pues a muchos, en la actualidad al igual que en épocas anteriores, la confesión de fe en el Dios trinitario se les antoja un libro cerrado con siete sellos, con el que no saben qué hacer y que, por tanto, difícilmente les ayuda a entender mejor la misericordia divina. También en la teología se descuidó durante un tiempo la doctrina de la Trinidad. Sin embargo, en las últimas décadas tanto en la teología católica como en la protestante ha tenido lugar, no sin estímulos de la teología ortodoxa, un cambio. Y esto ha llevado a que el misterio de la Trinidad haya sido redescubierto y reconocido como clave para la comprensión de la fe cristiana<sup>37</sup>.

Resulta obvio que la doctrina de la Trinidad no es una matemática sobrenatural, una suerte de mágica tabla de multiplicar. No pretende sostener las autocontradictorias afirmaciones de que uno es igual a tres y de que una y la misma realidad puede ser, bajo el mismo punto de vista, una y simultáneamente tres. La doctrina de la Trinidad es más bien la cauta interpretación de una frase de la Primera Carta de Juan en la que el Nuevo Testamento resume una vez más todo su mensaje: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). De esta frase no se puede deducir, ciertamente, la profesión de fe en la Trinidad; tampoco cabe subsumir esta profesión de fe en una verdad racional, como intentó hacer Hegel. Pero a la inteligencia creyente sí le es posible entenderla, en el sentido del axioma *fides quarens intellectum* (la fe que busca comprender), como una verdad que, lejos de contradecirse a sí misma, está llena de sentido para la fe. Y en esa misma medida, también puede ser elevada a la conciencia creyente<sup>38</sup>.

Si Dios es amor, su esencia más íntima ha de resultar comprensible de forma aproximada por analogía con el amor humano. Se trata entonces de una analogía en la que la semejanza es mayor que la desemejanza. Porque de la esencia del amor humano forma parte no solo dar algo al otro, sino comunicarse y donarse uno mismo en el don. En la medida en que el donante se dona a sí mismo, al mismo tiempo se vacía de sí, se autoenajena. Pero en tanto en cuanto se autoenajena en y a través del don, sigue siendo él mismo, más aún, encuentra en el amor su propia realización<sup>39</sup>. Pues al amor le es inherente unirse con el otro de un modo tal que ninguno de los dos, ni el amado ni el amante, sea absorbido por el otro ni se agote en él. Antes al contrario, el misterio del amor consiste en que solo en la unidad con el otro llegamos a ser plenamente nosotros mismos y alcanzamos nuestra propia realización. El verdadero amor no suprime las distancias; al contrario, respeta la alteridad del otro, preserva su dignidad. En la unión con el otro, el amor crea para este -y le garantiza- un espacio en el que puede ser él mismo. La paradoja del amor radica en que es una unidad que incluye alteridad y diferencia.

Un amor humano de estas características no es, evidentemente, sino una muy débil imagen del amor divino; se trata de una analogía en la que la desemejanza es mayor que la semejanza<sup>40</sup>. De todos modos, a través de esta analogía se hace patente que la profesión de fe trinitaria no es un sinsentido ni una afirmación absurda y autocontradictoria. No contraría la comprensión monoteísta de Dios, fundamental para la totalidad tanto del Antiguo como del Nuevo

Testamento. La doctrina de la Trinidad no es un politeísmo camuflado; afirma que el Dios único no es un Dios solitario y muerto, que Dios es más bien, en sí mismo, vida y amor.

La doctrina de la Trinidad no es un añadido al monoteísmo ni tampoco algo contrario a él; antes bien, es monoteísmo concreto<sup>41</sup>. En ella, la abstracta definición filosófica de Dios, según la cual este es el ser mismo, se concreta y es determinada con mayor detalle. Lo que ella dice es: en cuanto es el ser mismo, Dios es amor que se comunica y se dona a sí mismo. En Agustín y en Buenaventura podemos encontrar, como ya se ha dicho, planteamientos de una concreción determinante. En cuanto es el Bien, Dios se define por el hecho de que se comunica y se dona a sí mismo (*bonum est diffusivum sui*). Y en cuanto amor que emana de sí mismo, él, que es uno, es al mismo tiempo trino. Desde toda la eternidad tiene un Amado y un Co-Amado; es, pues, Dios en tanto Padre, Hijo y Espíritu Santo. Desde un punto de vista neotestamentario, el ser de Dios debe ser determinado con mayor precisión como ser trinitario en el amor<sup>42</sup>.

Únicamente si es en sí amor que se autocomunica, puede Dios comunicarse también hacia fuera como aquel que desde siempre es. Si Dios no fuera ya en sí comunicación de sí mismo, la comunicación de su propio ser hacia fuera sería, para él, un devenir sí mismo y un autodesarrollo; entonces, Dios solo llegaría a ser el que es a través de la autorrevelación. La teología sería entonces teogonía, tal como la conocemos por los mitos. Si las cosas fueran así, la revelación de la misericordia divina no sería ya un acontecimiento libre y gratuito, sino el necesario proceso del devenir sí mismo de Dios. La autorrevelación de Dios solo puede ser el regalo irreductiblemente libre e inmerecido de su amor si Dios es en sí amor.

Por consiguiente, el carácter trinitario de Dios es el supuesto intrínseco de la misericordia divina, al igual que, a la inversa, su misericordia es revelación y espejo de su esencia. En la misericordia de Dios se refleja y revela el amor eterno del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un amor que se comunica a sí mismo<sup>43</sup>.

Aún podemos ir un paso más allá, a fin de penetrar plenamente en la profundidad del misterio de la misericordia divina. Hasta ahora hemos dicho: la misericordia no es realización de Dios, sino espejo de su intrínseco ser trinitario. Ahora debemos añadir: en la misericordia no se realiza el ser trinitario de Dios, pero sí que se transforma en realidad concreta para nosotros y en nosotros. ¿Cómo hay que entender esto?

Puesto que en Dios todo es absolutamente infinito, el Padre solo puede comunicar su divinidad al Hijo y, a través de este, al Espíritu en tanto en cuanto se repliega en su propia infinitud y deja en sí espacio al otro. Esta kénosis (autovaciamiento) de Dios es la condición sine qua non de que Dios, que es infinito, pueda hacer sitio para la creación<sup>44</sup>. La encarnación de Dios en Jesucristo y, en sentido aún más pleno, la cruz de Jesús son el insuperable punto álgido de la autorrevelación de Dios en su autorrepliegue trinitario. En la cruz, Dios se interna en la muerte, lo totalmente opuesto a él, que es vida, a fin de derrotar así a la muerte por medio de la muerte de quien, por esencia, es inmortal<sup>45</sup>. El autovaciamiento de Dios es revelación de su omnipotencia en el amor. Con ello, la cruz se perfila como *id quo maius cogitari nequit*, es decir, aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado<sup>46</sup>. Cuando el Antiguo Testamento afirma que Dios, movido por su misericordia, se repliega en sí y repliega su santa ira, con miras a concedernos de nuevo un espacio y una posibilidad de vida, esto es, por así decir, un preludio y un signo anticipador de aquello que acontece en la cruz con un grado de realidad imposible ya de sobrepujar.

La realidad íntima de Dios como amor que se vacía de sí mismo y se autocomunica, revelada de manera definitiva y no sobrepujable en la cruz, no permanece en sí, sino que se nos comunica de modo concreto en el Espíritu Santo. Movido por su misericordia, Dios no solo nos permite asomarnos a su corazón, sino que en el Espíritu Santo nos hace sitio junto a -y en- su corazón. El concilio Vaticano II afirma: En Jesucristo, Dios se ha unido de algún modo con todos y cada uno de los seres humanos<sup>47</sup>. En la medida en que Dios, movido por su amor, que se vacía de sí mismo y se da a sí mismo como don, revela el carácter totalmente otro de su divinidad, nos obsequia al mismo tiempo con la mayor proximidad posible a su ser. De este modo cabe completar y desarrollar el ya citado axioma del concilio IV de Letrán. No se trata solo de que toda semejanza con Dios se corresponde con una siempre mayor desemejanza, sino también de que toda desemejanza lleva asociada una siempre mayor semejanza con Dios y una siempre mayor cercanía a Dios, más aún, una intimidad con Dios y un ser en Dios<sup>48</sup>.

Todo esto no son abstractas especulaciones ajenas a la vida. Según el Evangelio de Juan, Jesús, al morir elevado en la cruz, entregó su espíritu (cf. Jn 19,30). En Juan, la elevación tiene el doble sentido de elevación física en la cruz y de elevación a la derecha del

Padre. La entrega del espíritu fue interpretada por los padres de la Iglesia en referencia al Espíritu Santo<sup>49</sup>. El hecho de que Jesús entregue su espíritu al tiempo que es elevado significa que la cruz, la resurrección, la ascensión y Pentecostés forman una unidad. En el discurso de despedida que recoge el Evangelio de Juan, Jesús dice: «Si alguien me ama cumplirá mi palabra, mi Padre lo amará, vendremos a él y habitaremos en él» (Jn 14,23). En muchos pasajes habla Juan de una mutua inhabitación: él en nosotros, y nosotros en él<sup>50</sup>. Así pues, disfrutamos de una comunión íntima con el Padre y el Hijo, y esta comunión es para nosotros suprema alegría y perfecta realización de nuestra condición humana (cf. 1 Jn 1,3s). En Pablo encontramos una mística cristológica de otra índole; él no habla solo del ser en Cristo y del ser de Cristo en nosotros, sino también de la inhabitación del Espíritu de Dios en nosotros (cf. Rom 8,9; 1 Cor 6,19; Ef 2,22).

En la historia de la devoción cristiana, estas afirmaciones del Nuevo Testamento han dejado una amplia y prolongada huella en la mística cristológica<sup>51</sup>. Sobre este fundamento, la teología ha desarrollado la doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma de los justificados y bautizados<sup>52</sup>. Según tal doctrina, Dios, en el Espíritu Santo, tiene en nuestros corazones un lugar junto a su corazón. Y nosotros tenemos un lugar en Dios en el que ya ahora -y algún día definitivamente- encontramos descanso.

En su interpretación del Salmo 24 (25) y del famoso Salmo 50 (51), un salmo penitencial, Tomás de Aquino pone bellamente de relieve la escatológica situación intermedia en la que nos encontramos. Muestra que la pobreza y la aflicción a las que da respuesta la misericordia divina no son solo la pobreza y la aflicción físicas. Nuestra verdadera pobreza consiste en el alejamiento de Dios a resultas del pecado. Lo que Dios quiere es tenernos eternamente cerca de sí, obsequiarnos con la comunión con él y acogernos junto a él. El mensaje de la misericordia divina significa que Dios se hace cargo de nuestra pobreza originaria y fundamental, que permanece cerca de nosotros en esta menesterosidad nuestra y que es, por tanto, un Dios de los hombres, un amigo de los seres humanos. De ahí que la misericordia divina signifique felicidad y realización del ser humano. La misericordia nos regala a las personas la experiencia y la degustación de la dicha interior; nos endereza, ensancha nuestro corazón y suscita en nosotros alegría y esperanza; restablece el orden originario y nos concede sosiego, paz y felicidad en la medida

en que nos permite degustar ya ahora anticipadamente la beatitud eterna<sup>53</sup>.

Buenaventura retoma estas ideas en su *Itinerarium mentis in Deum* en tanto en cuanto alude al agustiniano anhelo de paz y a la homilía de la paz de san Francisco. Buenaventura compuso esta obra bajo la impresión de una visita al monte Alverna, donde Francisco de Asís recibió los estigmas<sup>54</sup>, un lugar que, sobre todo para un discípulo de san Francisco, tiene gran importancia espiritual. Buenaventura concluye este escrito con una reflexión sobre la experiencia mística de san Francisco en el monte Alverna, donde el santo -en Cristo el Crucificado- se fundió por completo con Dios y fue inflamado por el fuego del Espíritu Santo<sup>55</sup>.

Más tarde, la teología trinitaria se convirtió expresamente en mística trinitaria. Retomó las afirmaciones bíblicas sobre la inhabitación de la Trinidad en el alma de los justificados, desarrollándolas hacia la doctrina del nacimiento divino de Cristo en el corazón de los fieles como reproducción y prolongación del alumbramiento eterno del Logos por el Padre y el alumbramiento temporal de Jesús por María<sup>56</sup>. El Maestro Eckhart, Juan Taulero y Enrique Susón hicieron suyas estas ideas. La mística trinitaria se da asimismo, si bien de otro modo, en las poderosas visiones de Hildegarda de Bingen, en la mística medieval femenina (Ángela de Foligno, Gertrudis de Helfta, Matilde de Magdeburgo y Matilde de Hackerborn) y en los amigos de Dios tardomedievales.

En el siglo XIX, esta mística trinitaria fue formulada especialmente por la beata carmelita Isabel de la Trinidad. Nos ha legado una de las oraciones más hermosas del cristianismo, que escribió la tarde del 21 de noviembre de 1904. Comienza así: «¡Oh Dios mío, Trinidad a quien adoro! Ayúdame a olvidarme totalmente de mí para establecerme en ti, inmóvil y tranquila como si mi alma viviera ya en la eternidad. Que nada pueda alterar mi paz, ni apartarme de ti, oh mi Dios Inmutable, sino que cada momento de mi vida me sumerja más profundamente en tu divino misterio. Pacífica mi alma, haz de ella tu cielo, tu morada predilecta, el lugar de tu descanso». Hans Urs von Balthasar publicó una selección de los escritos de sor Isabel de la Trinidad bajo el significativo título de *Der Himmel im Glauben* [El cielo en la fe]<sup>57</sup>.

Semejante mística de la Trinidad no tiene nada que ver con un ebrio diluirse en Dios. Al contrario, la luz de Dios refulge hasta tal punto que el ser humano es cegado por ella y queda en la oscuri-



dad. De ahí que los místicos cristianos, que se conmueven por la proximidad de Dios y viven de modo especial la felicidad y la paz que procura su cercanía, experimenten siempre también la distancia respecto de Dios y la trascendencia divina. La experiencia de la misericordia divina no es un consuelo barato ni tampoco un mero deleitarse en la presencia de Dios. Al contrario, los místicos se sumergen una y otra vez, a menudo por largo tiempo, en la noche de la experiencia del ser abandonado por Dios que Jesús vivió en la cruz. En la más íntima comunión con Dios experimentan asimismo la santidad y la trascendencia de Dios, y en la experiencia del alejamiento de Dios se sienten, no obstante, seguros de su cercanía y de la comunión con él<sup>58</sup>.

El camino de la mística es un camino de peregrinación, un aguantar bajo la cruz en la esperanza de la resurrección y la comunión con Dios en la eternidad. Así, la mística es también una existencia en peregrinación. Vive a menudo en la oscuridad del Gólgota y, sin embargo, desde la fe, desde la certeza de tener un sitio junto a Dios, en su misericordia, ve brillar en el horizonte la luz de la Pascua. La mística se percató de que la misericordia es el origen y la meta de los caminos de Dios.

### 5.3. La misericordia divina: origen y meta de los caminos de Dios

Si se trata del principal atributo de Dios operante *ad extra*, entonces la misericordia constituye, por así decir, el signo bajo el que se desarrolla la entera historia de la salvación. Según el testimonio del Nuevo Testamento, ya la creación fue concebida con Jesucristo como su meta. En él nos eligió Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, antes de la creación del mundo, predestinándonos por amor a convertirnos en hijos suyos (cf. Ef 1,3-5). Jesucristo, como Cordero de Dios, fue escogido ya antes de la creación del mundo (cf. 1 Pe 1,19s). Todo ha sido creado en él, por él y para él. Él es anterior a toda la creación; en él todo tiene consistencia (cf. Col 1,16s). En y por el Logos eterno, que se ha hecho hombre en el tiempo, todo ha sido creado; él es desde el principio luz y vida del mundo (cf. Jn 1,1-4.14). Así, el mundo entero y toda la historia de la salvación se hallan desde la eternidad bajo el signo de Jesucristo; la misericordia divina, revelada definitivamente en Jesucristo, es el signo que antecede

a toda realidad y la preside<sup>59</sup>. Es la marca de agua de la realidad toda. La misericordia de Dios es el supuesto originario y el fundamento tanto de la creación como de toda la historia de la salvación.

Esto no es una teoría abstracta, sino que tiene consecuencias para la pregunta por la posibilidad de la salvación (lo que no es sinónimo, como enseguida veremos, de realidad de salvación) de todos los seres humanos. Los padres de la Iglesia sabían que la misericordia y la gracia de Dios, aparecidas de forma concreta y definitiva en Jesucristo, se presentan anticipadamente desde la aurora de los tiempos y son eficaces, como dice Agustín, «a partir del justo Abel»<sup>60</sup>. Según Tomás de Aquino, Jesucristo no es solo cabeza de la Iglesia, sino cabeza de la humanidad<sup>61</sup>.

El Aquinate muestra de modo convincente que la misericordia opera ya en la creación. Según él, la misericordia es condición *sine qua non* de la justicia. Pues la justicia presupone siempre la existencia de alguien a quien se debe justicia; en cambio, la existencia de las criaturas es innecesaria y no se debe más que a la bondad de Dios<sup>62</sup>. No es la justicia de Dios lo que fundamenta su misericordia; antes bien, la misericordia es la raíz originaria (*prima radix*) y el principio primordial al que hay que atribuir todo lo demás<sup>63</sup>. En último término, todo depende de la bondad de Dios. Como acenúa Tomás de Aquino, apelando a la Sagrada Escritura y a Agustín y en contra de otras interpretaciones<sup>64</sup>, también la eterna decisión salvífica de Dios de encarnarse como ser humano en Jesucristo procede de la misericordia divina con la humanidad caída en el pecado y, por ende, alejada de Dios<sup>65</sup>. La misericordia divina es el origen eterno tanto del mundo como de la historia de la salvación. Todo se encuentra bajo el signo de la misericordia de Dios. Ella es la luz que alumbra a toda criatura en la oscuridad (cf. Jn 1,5).

Por desgracia, esta visión positiva del conjunto de la realidad a la clara luz de la misericordia divina se ha oscurecido en la teología occidental. La causa de semejante oscurecimiento hay que buscarla en la doctrina de la predestinación, tal y como fue desarrollada por Agustín sobre todo en sus últimos años<sup>66</sup>. Este gran e importante padre de la Iglesia alaba la misericordia divina en numerosos pasajes de su inmensa obra; por ejemplo, en la interpretación que hace de los Salmos. A tenor de su propio testimonio, Agustín experimentó la misericordia de Dios en su vida en abundancia y con gratitud<sup>67</sup>. Pero en su última época se enfrentó con el desafío que representaban los pelagianos<sup>68</sup>. Estos, moralistas marcados por la es-

piritualidad monástica, defendían una versión del cristianismo muy determinada por la ética y acentuaban la necesidad de las buenas obras para la salvación del ser humano. A causa de todo ello, entraron en conflicto con la doctrina del carácter inmerecido de la gracia. Agustín les contrapuso esta doctrina. Según él, la gracia divina solo es gracia verdaderamente libre si no depende de las buenas obras del ser humano ni está condicionada por ellas. Esto llevó a Agustín a la doctrina de la predestinación incondicionada, es decir, no dependiente de las obras, buenas o malas, del ser humano.

Esta idea fue exacerbada aún más por el Agustín tardío a través de su doctrina del pecado original. Puesto que en Adán -según una traducción de Rom 5,12 que Agustín tomó del Ambrosiaster o Pseudo-Ambrosio- todos hemos pecado, Dios debe condenarnos a todos en aras de la justicia. Así, toda la humanidad es una *massa damnata*<sup>69</sup>. Sin embargo, a la misericordia divina se debe que Dios haga algunas excepciones y destine a algunos elegidos a la dicha eterna. Ello empujó a Agustín a la doctrina de la doble predestinación, esto es, una predestinación no condicionada por las obras buenas o malas de las personas y que destina a unos a la salvación y a otros, a la gran mayoría, a la condenación eterna.

Esto fue muy importante para encauzar todo el desarrollo subsiguiente de la teología de Occidente en una dirección determinada. Es verdad que la Iglesia nunca asumió por completo la doctrina de la predestinación de Agustín, en tanto en cuanto condenó la doctrina de la predestinación absoluta, o sea, la predestinación al margen por completo de la libertad humana<sup>70</sup>. Pero la doctrina agustiniana de la libertad humana oscureció el mensaje bíblico de la misericordia divina y reemplazó la comprensión bíblica de la justicia salvadora y justificadora (cf. Rom 1,17; 3,21s.26) por una concepción jurídicista de la justicia castigadora. Ya Ambrosio había preguntado en su interpretación del Evangelio de Lucas: «*Quae est iustitia nisi misericordia?*, ¿qué es esta justicia sino misericordia?»<sup>71</sup>. Para Ambrosio, Cristo no solo es el *iustus iudex*, sino, más aún, el *bonus iudex*<sup>72</sup>. ¿Cómo va a condenar Cristo, como juez del universo, a casi todos aquellos por los que ha entregado la vida en la cruz a fin de salvarlos?

Agustín dejó a la tradición occidental un gravoso legado y una gran hipoteca. Pues su doctrina causó en muchas personas dudas sobre su salvación, así como remordimientos de conciencia y miedo al infierno. El ejemplo más prominente es el del joven monje

agustino Martín Lutero con su atormentadora pregunta: «¿Cómo consigo yo un Dios clemente?». Para él, la ruptura reformadora consistió en el redescubrimiento del sentido bíblico originario de la justicia no como justicia castigadora, sino como justicia liberadora, justificadora y salvadora<sup>73</sup>.

Pero ya en la teología medieval se fue preparando una lenta superación de la estrechez de miras agustiniana. Esto aconteció, por una parte, a través de la acentuación del libre arbitrio del ser humano y, por otra, a través de una comprensión más profunda de la justicia de Dios.

Al padre de la escolástica medieval, Anselmo de Canterbury, le inquietaba la pregunta de cómo puede ser Dios a la vez misericordioso y justo. Pues, según él, la justicia exigiría que Dios recompensara a los buenos y castigara a los malos. Pero ¿cómo podría entonces perdonar, movido por su misericordia, a los pecadores? La respuesta de Anselmo reza: en su misericordia, Dios no responde a nuestras obras, sino únicamente a sí mismo y a su bondad. La justicia de Dios no dice relación a nuestras obras, sino al propio ser de Dios y su bondad. Anselmo puede ir aún más lejos y afirmar, en una fórmula que le resulta familiar, que Dios es tan justo que no puede ser pensado como más justo. Su misericordia es la justicia característica de él<sup>74</sup>.

El maestro de la teología de la Alta Edad Media, Tomás de Aquino, hizo suya la idea de Anselmo. También él afirma que Dios no se encuentra sujeto a una ley ajena, sino que él mismo es ley y, por eso, actúa conforme a su bondad. Su *misericordia* se corresponde con su *bonitas*<sup>75</sup>. La misericordia es la raíz originaria (*prima radix*) y la realidad primordial a la que hay que referir todo lo demás<sup>76</sup>. Con ello se impone en Tomás -aunque esto, por desgracia, apenas ha sido tenido en cuenta- el motivo profundamente bíblico de la prioridad de la misericordia sobre un pensamiento unilateralmente orientado a la justicia castigadora.

Sin embargo, hasta el siglo XX no se produjo un giro decisivo. Y se debió sobre todo a Karl Barth. A su juicio, la elección por la gracia no es un abstracto decreto eterno de Dios. Jesucristo es el elector y el elegido. Nosotros hemos sido elegidos en Jesucristo; en él, Dios nos ha elegido desde la eternidad y antes de la creación del mundo, predestinándonos a convertirnos en hijos suyos (cf. Ef 1,4-6). Así, la elección es «el comienzo eterno de todos los caminos y obras de Dios en Jesucristo»<sup>77</sup>. Con ello, la predestinación no es un

oscuro decreto divino que infunde miedo al infierno, sino el evangelio de Jesucristo, que suscita alegría y certeza en la fe.

También en la teología católica encontró Karl Barth una gran y perdurable resonancia<sup>78</sup>. Inspirados por Karl Barth, en la actualidad ni los teólogos protestantes ni los católicos parten ya de los conceptos abstractos de justicia y misericordia, para luego contrabalancearlos mutuamente, como se hacía antes; más bien toman como punto de partida la concreta revelación histórica de la elección eterna de Dios en Jesucristo. De este modo, también la misericordia divina puede volver a ser puesta de relieve como condición primordial y criterio de la entera historia del mundo y de la salvación.

Con todo, la posición de Karl Barth no está exenta de una cierta unilateralidad. Hans Urs von Balthasar habla de una reducción cristológica y constata en Barth una forma idealista de pensamiento<sup>79</sup>. Karl-Heinz Menke contrapone a la excluyente concepción barthiana de la representación de Jesucristo una concepción incluyente de esta<sup>80</sup>. Ello quiere decir que tanto la realidad de la creación en su autonomía relativa como la realidad del ser humano en su libertad deben ser tenidas en cuenta. Ambas se encuentran desde el principio bajo el signo de la misericordia divina definitivamente revelada en Jesucristo; pero así como en Jesucristo la verdadera humanidad no es absorbida por la divinidad, sino que subsiste en unidad con esta sin mezcla ni alteración<sup>81</sup>, así también hay en la historia de la humanidad y de la salvación lugar para la libre cooperación humana. La cual no queda suprimida por el hecho de que Jesucristo sea prototipo, centro y meta de toda la historia humana; antes bien, a través de la acción salvadora de Jesucristo esta historia es renovada y graciosamente elevada en su dignidad creatural en cuanto nueva creación<sup>82</sup>.

En este sentido, el concilio Vaticano II subraya en varias ocasiones de forma detallada y enfática una cristología universal. Sobre todo la constitución pastoral *Gaudium et Spes* está signada por este enfoque. Califica a Jesucristo de clave, centro y fin de toda la historia de la humanidad<sup>83</sup>. Él es «el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones». Él es «"el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin" (Ap 22,12s)»<sup>84</sup>.

Con ello, la misericordia es el signo que preside el mundo y la historia, así como toda vida humana. Movido por su misericordia,

Dios quiere desde toda la eternidad en Jesucristo la salvación de todos los seres humanos. Pero ¿qué significa la voluntad salvífica universal de Dios para la salvación de cada persona concreta? ¿Seremos realmente salvados todos al final?

#### 5.4. La voluntad salvífica universal de Dios

Tras superar la gravosa hipoteca legada por Agustín a la teología y la piedad occidentales, ahora debemos plantearnos la pregunta que, según Kant, es la pregunta que recapitula todas las preguntas humanas: ¿qué podemos esperar<sup>85</sup>? Con la respuesta a este interrogante se decide de la pregunta por el sentido o el sinsentido de la existencia humana.

La respuesta de la fe cristiana a esta pregunta no puede ser que nuestra vida se extinguirá al final, de modo semejante a como se marchita una flor o se evapora una gota de agua. El amor de Dios, que por pura misericordia nos ha elegido y llamado a la vida y en virtud del cual Jesucristo se ha entregado por nosotros en la cruz, es definitivo y no puede acabarse sin más con la muerte. Sin embargo, la respuesta cristiana tampoco puede ser la expectativa de un final feliz conforme al lema: «Tranquilos, que todo saldrá bien». Precisamente en su misericordia, Dios nos toma en serio; no quiere imponérsenos ni pasarnos por alto, ni a nosotros los seres humanos ni a nuestra libertad. Lo decisivo es, pues, la decisión que tomemos y la respuesta que demos a la oferta del amor divino. El amor puede intentar e intenta ganarse al otro, pero no quiere ni puede forzarlo. El amor divino busca, por consiguiente, ser respondido; pero también puede ser ignorado y rechazado por los seres humanos. Puesto que hemos sido creados con vistas a ser destinatarios del amor de Dios, el rechazo de este amor comporta la autonegación del hombre y, por ende, su desgracia; o dicho teológicamente: la pérdida de la beatitud eterna. Eso es lo que constituye la seriedad de la vida y de la libertad humana. Nuestra decisión existencial es una decisión a vida o muerte.

Así, la pregunta: «¿Qué podemos esperar?», no permite una respuesta simple. Tampoco de la Escritura ni de la tradición podemos extraer una respuesta unánime. En la Escritura se encuentran dos series diferentes y en apariencia incompatibles de afirmaciones.

Por un lado, está la afirmación clara e inequívoca de que Dios quiere en Jesucristo la salvación de todas las personas (cf. 1 Tim

2,3). Jesús dice de sí mismo que ha venido al mundo no para juzgar a este, sino para salvarlo (cf. Jn 12,47), y promete: «Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). Pablo hizo suyo este mensaje en forma himnica y afirmó del Señor elevado que todos en el cielo, en la tierra y bajo la tierra doblan la rodilla ante el nombre de Jesús y toda lengua confiesa, «para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es Señor» (Flp 2,1 Os). En él quiso Dios reconciliar todo, en el cielo y en la tierra (cf. Col 1,20). Por medio de Jesucristo quiere ser Dios al final todo en todo (cf. 1 Cor 15,27s; Rom 11,32), recapitulando y uniendo todo cuanto existe en el cielo y en la tierra (cf. Ef 1,4s.10). Ireneo de Lyon retoma de forma sistemática la idea mencionada en último lugar y habla de la recapitulación y culminación de la entera historia de la humanidad, más aún, del conjunto del cosmos bajo Jesucristo y en Jesucristo en cuanto cabeza de la realidad toda (*anakephalaíosis*)<sup>86</sup>.

Sin embargo, la Biblia, con el mensaje del juicio, conoce una segunda serie de afirmaciones. Y está tan bien atestiguada que resulta imposible pasarla por alto o reinterpretarla a conveniencia<sup>87</sup>. En el Antiguo Testamento, la amenaza de represalias comienza ya en el paraíso: «Porque el día en que comas de él [el árbol de conocer el bien y el mal], tendrás que morir» (Gn 2,16s). Esta amenaza atraviesa los libros narrativos (expulsión del paraíso, diluvio, Sodoma y Gomorra, etc.) y aparece con frecuencia en los Salmos, donde, entre cosas, se afirma: «Él juzga el orbe con justicia y rige las naciones con rectitud» (Sal 9,9). Los profetas hablan del «día de Yahvé» como día de juicio (cf. Am 5,18ss; Is 13; 34; 66,15s; Ez 7, etc). También la literatura sapiencial está llena de ideas sobre el juicio (cf. Sab 1-5; etc). Jesús y el Nuevo Testamento se encuadran en la tradición profética. Ello comienza con Juan el Bautista (cf. Mt 3,7-12) y con el propio Jesús (cf. Mt 8,1 ls; 11,21-24; 12,41s; etc). La máxima claridad al respecto se da en el gran discurso de Jesús sobre el juicio, según el cual a quienes muestren misericordia con los pobres, afligidos y perseguidos se les promete el reino de Dios, mientras que a quienes se comporten despiadadamente con ellos se les asegura que serán entregados al castigo eterno (cf. Mt 25,31-46). Ahí se alude al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles (cf. Mt 25,41). También Pablo habla del día de la ira (cf. Rom 2,5) y del pago a buenos y malos (cf. 2 Cor 5,10; 2 Tes 1,5-10). Por último, las afirmaciones apocalípticas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (cf. Dn 2,28-49; 1 Cor 15,23-28; Ap 7-9;

14-18; etc.), si bien deben interpretarse con cautela, no pueden ser ignoradas. En todas estas afirmaciones no se habla de una salvación escatológica universal, sino del juicio escatológico.

Las afirmaciones bíblicas sobre el juicio tienen una historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) amplia, prolongada y abundante en cambios<sup>88</sup>. Fundamental es el enunciado del credo: «Vendrá de nuevo a juzgar a vivos y muertos»<sup>89</sup>. Cabe pensar asimismo en las innumerables representaciones del juicio y del infierno en el arte cristiano; la representación más famosa es probablemente el extraordinario fresco del Juicio Final pintado por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. Las meditaciones y homilías sobre el infierno y el miedo al infierno han desempeñado su papel, en parte problemático, en la historia de la devoción cristiana. Algunos predicadores buscaban hacer sentir a las personas literalmente el calor del infierno e infundirles miedo a una eventual condena.

Tales homilías sobre el infierno apenas se escuchan ya en la actualidad. Se ha producido un cambio de mentalidad justo en dirección contraria, algo que no es menos problemático. El miedo al infierno, tal como el que atormentaba al joven Lutero, se ha vuelto raro. Ha cedido paso a un banal optimismo salvífico. Muchos opinan: «De algún modo todo acabará bien». Pues el «buen Dios», en su misericordia, no puede permitir que ninguna persona languidezca eternamente en el infierno. Esto llega a plasmarse incluso en una canción banal: «*Wir kommen alie, alie in den Himmel...*» [Todos, todos vamos al cielo...]. Más en serio merece ser tomada la idea de la solidaridad humana y cristiana, que en la actualidad realmente parece prohibir, en opinión de muchos, la idea de los tormentos del infierno. Por último, hay quien, desde un punto de vista teológico, pregunta: el mensaje del infierno, ¿no anula de hecho el fundamental mensaje bíblico de la misericordia divina? ¿Cómo puede condenar Jesús para la eternidad a aquellos por los que ha muerto en la cruz? No puede ser, se insiste, que la voluntad salvífica universal de Dios encuentre un límite en el ser humano y que el plan salvífico de Dios termine fracasando. ¿No sería eso una tragedia para el propio Dios? ¿No habría que prescindir, pues, continúa la pregunta, de la idea de una condenación eterna por mor de la misericordia divina?

El cambio de mentalidad ha llevado a que hoy el acento se haya desplazado sobre la primera serie de afirmaciones de la Escritura y a que la doctrina de la apocatástasis, esto es, la salvación y la re-

conciliación universales, vuelva a estar de actualidad<sup>90</sup>. Desde un punto de vista meramente lingüístico, la palabra «apocatástasis» puede tener un fundamento en Hch 3,21. Allí se habla del tiempo de la restauración (*apokatástasis*) universal. Sin embargo, por lo que hace al contenido, este pasaje de los Hechos de los Apóstoles poco o nada tiene que ver con las especulaciones que se han adherido a este concepto. Con ayuda de esta expresión se retomó en su día una antigua concepción cosmológica que hablaba del retorno escatológico de todas las cosas al origen sagrado y enseñaba, por tanto, la restauración escatológica de la realidad toda. De acuerdo con la Biblia, esta concepción no puede ser entendida ya en el sentido de un movimiento circular, sino únicamente en un sentido más lineal, o sea, como cumplimiento escatológico de la historia de la promesa. Sin embargo, no es posible deslindar ambos significados con nitidez. En los grandes padres de la Iglesia (Ireneo, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor), uno y otro significado se solapan. También Tomás de Aquino hizo suyo el esquema de salida y retorno (*exitus-reditus*), transformándolo desde el punto de vista de la historia de la salvación<sup>91</sup>. Pues el esquema puramente circular sería ajeno a la Biblia; a esta no le interesaría el movimiento circular, sino la afirmación de que el tiempo final será la superadora consumación de la creación originaria y, por ende, una nueva creación.

A algunos teólogos hablar de la apocatástasis les lleva a la interpretación de que al final todos los seres humanos, también los impíos e incluso los malvados, serán acogidos en la bienaventuranza del reino de Dios consumado. Esta doctrina le fue atribuida con frecuencia al gran teólogo griego Orígenes<sup>92</sup> y, en cuanto tal, condenada por el emperador Justiniano en 543<sup>93</sup>. Sin embargo, si se leen los enunciados de Orígenes en su contexto y se toma en consideración el carácter cautamente reservado e hipotético de los mismos, se pueden expresar dudas de si esta condena realmente afecta al pensador alejandrino<sup>94</sup>. Posiciones análogas a las de Orígenes fueron sostenidas por otros padres de la Iglesia, como, por ejemplo, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor, sin que estos fueran jamás condenados por ellas. En la doctrina de la Iglesia se ha impuesto definitivamente, por influencia sobre todo de Juan Crisóstomo y Agustín, la doctrina de la duración eterna de las penas del infierno<sup>95</sup>.

Así y todo, la doctrina de la apocatástasis ha ejercido sin cesar una gran atracción; aparece bajo diversas figuras en algunas formas

de mística. Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch y Karl Barth la toman al menos en consideración seriamente. A consecuencia de la actual mentalidad optimista en lo relativo a la salvación, la apocatástasis suele resonar hoy explícita o tácitamente como una suerte de supuesto de fondo. Johann Baptist Metz previene con razón a la teología actual frente a este supuesto. Mirándola bien, argumenta Metz, esta teoría no hace al cristianismo más filantrópico, sino simplemente superfluo<sup>96</sup>. Una comprensión superficial de la misericordia de Dios incurriría en contradicción con la justicia y la santidad de este. Y ello ya no tendría nada que ver con la dura realidad de la cruz. Un optimismo pequeño-burgués, que minimiza la seriedad de la responsabilidad y la culpa humanas, disculpa a los victimarios y comete una nueva injusticia con las víctimas. Para las víctimas, el mensaje del juicio no es un mensaje intimidante, sino un mensaje de esperanza. Pues en el juicio caerán todas las máscaras: todos seremos iguales, y a todos se nos hará justicia.

Así, las dos líneas de enunciados de la Sagrada Escritura han llevado a dos posiciones extremas: *massa damnata*, por una parte, y salvación universal, por otra. Esto nos confronta con la pregunta de si es posible encontrar -y en caso de respuesta afirmativa, cómo- una salida de esta aporía, una solución a la misma, que evite tanto uno como otro extremo.

Hans Urs von Balthasar ha mostrado un camino que debe conducir entre Orígenes y Agustín. Su propuesta fue acogida positivamente por muchos teólogos, aunque otros la han criticado con dureza<sup>97</sup>. A menudo fue resumida en la fórmula: el infierno existe, pero está vacío. Esta es una interpretación plana y banal de la compleja argumentación de von Balthasar que priva a la cuestión de toda su seriedad existencial, cuando el principal objetivo de von Balthasar es hacer justicia a esta. Con semejantes trivialidades, su intención es invertida por completo.

Según von Balthasar, en la Biblia encontramos dos series diferentes de afirmaciones que deben ser tomadas con igual seriedad y que no pueden ser subsumidas en una abarcable síntesis superior. Según él, solo podemos avanzar hacia una solución si consideramos el género literario de una y otra serie de enunciados. Pues en ninguno de ambos casos se trata de un reportaje anticipador de lo que ocurrirá al final de los tiempos. Las aseveraciones sobre el carácter universal de la salvación son afirmaciones esperanzadoras dirigidas a todos, no afirmaciones sobre la salvación de hecho de todos y ca-

da uno de los seres humanos. A la inversa, las aseveraciones sobre el juicio y sobre el infierno no pretenden afirmar de ninguna persona en concreto -ni de la mayoría de los seres humanos- que vaya a ser entregada de hecho a las penas del infierno. No se nos ha revelado la condenación eterna de ninguna persona en concreto, y la Iglesia nunca ha enseñado de manera dogmáticamente vinculante de nadie que haya sido entregado a la condenación eterna. Ni siquiera de Judas, que traicionó a Jesús y luego, colgándose, se juzgó a sí mismo, podemos afirmar esto con seguridad<sup>98</sup>.

Tanto unas afirmaciones como otras desbordan el ámbito de nuestra experiencia intramundana, vinculada al espacio y al tiempo; se trata, pues, de afirmaciones límite que no permiten hacerse imagen concreta y realista alguna. Carecen de contenido informativo. No giran en torno a la información fáctica, sino en torno al llamamiento a realizar una opción: por un lado, son una invitación a confiar en la misericordia divina; por otro, una apremiante llamada a la conversión. Así, las afirmaciones sobre el infierno son palabras de amenaza que exhortan a la conversión. Nos ponen ante los ojos el infierno como una posibilidad real, a fin de decirnos: existe la posibilidad real del fracaso eterno y de malinterpretar por completo el sentido del hombre.

Ambos tipos de afirmaciones han de ser tomados en serio. Pues Dios quiere la salvación de todas las personas, pero no sin contar con ellas. «La gloria de Dios es que el ser humano viva», leemos en Ireneo". Por consiguiente, la llamada a la conversión y a la fe nos sitúa ante una decisión de vida o muerte. También existe la posibilidad real del fracaso eterno. «Mira: hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal... Te pongo delante bendición y maldición. Elige la vida» (Dt 30,15.19). Pablo nos exhorta a trabajar en nuestra salvación con temor y temblor. «Pues es Dios quien, según su designio, produce en vosotros el deseo y su ejecución» (Flp 2,13). Temor y temblor no se refieren al miedo al infierno, sino al hecho de que Dios está obrando en nosotros y debemos dejarle obrar en y a través de nosotros.

De ahí que a las afirmaciones bíblicas no les hagan justicia ni un barato optimismo salvífico ni un pesimismo en lo concerniente a la salvación que infunda miedo al infierno. No podemos interpretar las esperanzadoras afirmaciones histórico-salvíficas universales en el sentido de la doctrina de la apocatástasis como conocimiento fáctico sobre la salvación de hecho de todos los individuos,

ni tampoco deducir de la amenaza de juicio y de la posibilidad real del infierno la eterna condenación de hecho de personas concretas o incluso de la mayoría de los seres humanos. Pero tampoco podemos contentarnos al final con un equilibrio entre la misericordia salvadora y la justicia reprobadora. El «no» del rechazo del ser humano no puede ser una posibilidad igual de poderosa que el «sí» incondicional de Dios al ser humano<sup>100</sup>. La prioridad de la misericordia divina, en cuanto primera palabra, debe tener también la última palabra. Como juez de vivos y muertos, Jesucristo es aquel que ha muerto en la cruz por todos. Así pues, él es -en ello podemos confiar- un juez clemente.

A la misericordia divina le es inherente no puentear la libertad humana. Dios aconseja, pero no obliga<sup>101</sup>; nos urge, pero no se nos impone ni nos abruma. Y es que, como ya hemos visto que dice Agustín, el que te ha creado sin ti no te justificará sin ti<sup>102</sup>. Pero la misericordia divina apela a la responsabilidad del ser humano, la corteja sin cesar. Con este cortejo, la misericordia exige la opción, más aún, solo ella la posibilita. Ya en el ámbito estrictamente humano, la libertad despierta en el encuentro con otra libertad; con mucha más razón, pues, únicamente a la vista de la oferta de la gracia divina puede decidir la libertad humana si quiere aceptar o rechazar tal oferta. Solo al vernos ante la oferta de la gracia divina, y en virtud de la fuerza de esta, somos alentados, aunque no forzados, a dar un sí<sup>103</sup>. Yendo un paso más allá, en la medida en que ello nos resulta posible a los hombres, de la mera cooperación de la libertad divina y la libertad humana, Edith Stein (sor Teresa Benedicta de la Cruz) intentó penetrar en -y describir de forma enérgica- el cortejo del ser humano por parte de Dios. La mártir carmelita habla incluso de la insuperable astucia del misericordioso amor que Dios siente por toda persona. Sus reflexiones llevan hasta la posibilidad de principio de la salvación universal. Pero el límite no se difumina: podemos esperar en la salvación de todos, pero no nos es dado estar de hecho seguros de ella<sup>104</sup>.

Si la libertad de Dios y la libertad del ser humano son ya de por sí un misterio, la relación entre ambas constituye un misterio insondable que no estamos en condiciones de desentrañar. La única respuesta que nos permite el testimonio bíblico es la incondicional confianza en la incommensurable misericordia divina, que conoce caminos que para nosotros son inescrutables y nunca cesa de cortejar al ser humano y de intentar inducirlo a que dé una respuesta po-

sitiva. Para todo aquel que esté dispuesto por principio a la conversión y se arrepienta de sus pecados, Dios, en su misericordia, mantiene abierta una posibilidad de salvación, por muy grande que sea la culpa de esa persona y por muy echada a perder que previamente haya estado su vida.

Signo de esta infinita misericordia y paciencia de Dios para con quienes no optan fundamental y definitivamente contra él es la doctrina del purgatorio. En este contexto no podemos detenernos en la historia del surgimiento de esta doctrina<sup>105</sup>. En último término se enraiza en la praxis de la oración por los difuntos, atestiguada ya en el protojudaísmo (cf. 2 Mac 12,32-46) y observada desde el principio en la Iglesia. Semejante práctica oracional presupone la posibilidad de una purificación preparatoria para la plena comunión con Dios. El purgatorio no es un lugar ni, mucho menos aún, un campo de concentración para el cumplimiento de las penas; se trata, a fin de cuentas, del estado de encuentro con el Dios santo y con el fuego de su amor purificador, que solo podemos sufrir pasivamente y por medio del cual somos preparados a fondo para la plena comunión con Dios<sup>106</sup>. Es pura obra de la misericordia y, en este sentido, por así decir, una última oportunidad que se nos concede. Al mismo tiempo es una posibilidad para que la comunidad de los creyentes interceda, solidariamente suplicante, ante Dios por los difuntos.

El motivo de la intercesión nos lleva de nuevo considerablemente más allá de lo dicho hasta ahora. La posibilidad de la intercesión comporta que nuestra esperanza en la salvación de los demás no es una esperanza que se limite a aguardar inactiva; antes bien, debe ser una esperanza que intercede por todos y a todos representan<sup>107</sup>. Para ello cabe invocar a Pablo. Por sus hermanos judíos estaba dispuesto incluso a ser maldito y verse separado de Cristo (cf. Rom 9,3). Esta afirmación no es un caso aislado en la Escritura. Retoma las palabras de Moisés, quien, ante la infidelidad del pueblo, dice a Dios en oración: «Pero ahora, o perdonas su pecado o me borras de tu registro» (Ex 32,32). En el Deuteronomio, la oferta que Moisés hace de entregar su persona se describe como intercesora postración ante Dios durante cuarenta días y cuarenta noches (cf. Dt 9,25). Así pues, Moisés estaba dispuesto a plantarse en la brecha para salvar a su pueblo (cf. Sal 106,23). Afirmaciones análogas pueden leerse en Jeremías (cf. Jr 18,20) y Ezequiel (cf. Ez 13,5; 22,30)<sup>108</sup>.

La afirmación de Pablo en Rom 9,3 ha dejado prolongada y profunda huella en la teología y en la mística. Según Tomás de

Aquino, uno puede esperar la salvación eterna para otra persona si está unido a ella por el amor<sup>109</sup>. Numerosos testimonios de grandes santos, en especial mujeres santas como Catalina de Siena, Matilde de Hackeborn, Ángela de Foligno, Juliana de Norwich, Teresa de Lisieux y Edith Stein han hecho suya esta huella y la han ahondado<sup>110</sup>. Catalina de Siena admitió a su confesor: «Si estuviera por completo inflamada por el fuego del amor divino, ¿no pediría entonces con ardiente corazón a mi Creador, al verdaderamente Misericordioso, que mostrara misericordia con todos mis hermanos?». No quería resignarse a que uno solo de esos sus hermanos, creados a imagen y semejanza de Dios, se perdiera<sup>111</sup>. Es sus cartas aboga sin cesar por la clemencia y misericordia con quienes se han alejado de la Iglesia<sup>112</sup>. Por su parte, Teresa de Lisieux quería ofrecer vicariamente su vida en holocausto<sup>113</sup>.

Este testimonio ha entrado a formar parte también de la literatura moderna. Hans Urs von Balthasar dedica al tema un capítulo en su libro *El problema de Dios en el hombre actual*, titulándolo: «Los rebeldes y el infierno»; además, habla del sacramento del hermano<sup>114</sup>. Especialmente impresionante es el testimonio de Charles Péguy, de quien Gisbert Greshake se ha ocupado por extenso<sup>115</sup>. También se puede pensar en Maximiliano Kolbe y su muerte vicaria en el infierno de Auschwitz. El franciscano polaco se ofreció voluntariamente a morir de hambre en la mazmorra en lugar de un padre de familia. «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13).

Así, la nueva teología ha hecho valer de nuevo, más allá de los dos extremos de los que hemos partido, el primado bíblico de la misericordia divina y, con ello, el sí de Dios al ser humano. La misericordia trata de ganarse hasta el final a cada persona, activa a la entera comunidad de los santos para atraerla y, sin embargo, se toma radicalmente en serio la libertad humana. De este modo, la misericordia es el mensaje bueno, consolador, alentador y esperanza del que podemos fiarnos en cualquier situación y en el que podemos confiar y apoyarnos tanto en la vida como a la hora de la muerte. Bajo su manto hay sitio para todo hombre de buena voluntad; ella es para nosotros refugio, esperanza y consuelo.

### 5.5. §1 Sagrado Corazón de Jesús como revelación de la misericordia divina

La revelación de la misericordia divina tiene su lugar concreto en Jesús de Nazaret. En él nos ha elegido Dios desde toda la eternidad. Quien lo ve a él ve al Padre (cf. Jn 14,9). La Carta a los Hebreos afirma: para ser un sumo sacerdote compasivo y acreditado ante Dios, Jesús tenía que ser semejante en todo a nosotros (cf. Heb 2,17). Él es el trono de la gracia, al que podemos aproximarnos con toda confianza, a fin de suplicar compasión y gracia (cf. Heb 4,16). Como Hijo de Dios encarnado, Jesucristo es el trono de la misericordia<sup>116</sup>.

Durante muchos siglos, el culto al Sagrado Corazón de Jesús estuvo considerada como expresión especial de la fe en el amor y la misericordia de Dios revelados en Jesucristo; en la actualidad se trata de una práctica devocional que con frecuencia se nos ha tornado extraña. A ello contribuyeron, sin duda, los nuevos acentos que el movimiento litúrgico puso en la devoción; pero también las representaciones del Sagrado Corazón de Jesús, tal como las conocemos a partir de los siglos XVIII y XIX, han facilitado el decrecimiento de la adoración del Sagrado Corazón de Jesús. Pues al hombre contemporáneo las representaciones que muestran a Jesús con el corazón traspasado y a menudo rodeado por una corona de espinas se le antojan indiscretas, más aún, cursis y de mal gusto. También son cuestionables desde el punto de vista teológico, pues se concentran en el corazón físico de Jesús en vez de entender el corazón como arquetípico símbolo humano-universal y como centro del hombre<sup>117</sup>.

Una breve mirada retrospectiva a la historia de la devoción puede ayudarnos a romper esta restricción al corazón físico de Jesús y a avanzar de nuevo hacia el centro y el sentido profundo de la adoración del Sagrado Corazón de Jesús. Para ello habrá que mostrar en primer lugar que el culto al Sagrado Corazón de Jesús posee raíces bíblicas. Esto puede verse ya en la promesa del profeta Zacarías (cf. Zac 12,10) que el Evangelio de Juan hace suya: «Mirarán al que atravesaron» (Jn 19,37). En este vaticinio, el corazón traspasado de Jesús simboliza la humanidad de Cristo en conjunto, entregada a la muerte por nosotros. La mirada al corazón traspasado libera al mismo tiempo la mirada para el amor encarnado de Dios, que se manifiesta en el propio Jesús. En san Buenaventura puede leerse la bella frase: «A través de la herida visible vemos la herida del amor invisible» (*ut per vulnus visibile vulnus amoris in-*

*visibilis videamus*)<sup>118</sup>. En el Sagrado Corazón de Jesús reconocemos que Dios mismo tiene el corazón (*cors*) predispuesto hacia nosotros los pobres (*miseri*) -en sentido amplio-, o sea, que Dios es *miseri-cors*, misericordioso. Así, el Sagrado Corazón de Jesús es símbolo del amor de Dios encarnado en Jesucristo.

Estas raíces bíblicas se han ido desarrollando en la historia de la devoción cristiana poco a poco, experimentando con el tiempo considerables cambios. No se trata de afirmaciones meramente edificantes. En la doctrina cristológica de la Iglesia antigua, que une a Oriente y Occidente, conocen una profunda fundamentación dogmática. Pues la doctrina eclesial afirma que, sin dejar de ser uno y el mismo, Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero. En este sentido, la Iglesia habla de una única hipóstasis, de la persona de Jesucristo en dos naturalezas distintas. De ahí se siguió ya para el tercer concilio ecuménico de Éfeso (431) y más tarde para el segundo concilio ecuménico de Constantinopla (553) que a la divinidad y a la humanidad les corresponde en Jesucristo una única y conjunta adoración, de modo que la adoración de la divinidad es inseparable de la adoración de la humanidad<sup>119</sup>. De ahí que también el Sagrado Corazón de Jesús, en cuanto parte constitutiva y centro simbólico de la humanidad de Jesús, merezca adoración (*cultus la-treiae*)<sup>120</sup>. A la luz de la cristología dogmática de los primeros concilios, los sufrimientos que por nosotros y por nuestra salvación padece el Sagrado Corazón de Jesús deben ser entendidos como sufrimientos del propio Hijo de Dios. En el corazón del Hijo de Dios encarnado late y padece el corazón del Hijo de Dios mismo. De ahí que Pío XI caracterice el culto al Sagrado Corazón de Jesús como quintaesencia de toda la religión<sup>121</sup>.

Para conocer la forma devocional del culto al Sagrado Corazón de Jesús en la época de los padres de la Iglesia podemos guiarnos por la detallada presentación de Hugo Rahner<sup>122</sup>. Los padres de la Iglesia remiten al dicho de Jesús: «De sus entrañas manarán ríos de agua viva» (cf. Jn 7,38). Interpretaban esta afirmación con la vista puesta en aquella otra afirmación según la cual del corazón de Jesús atravesado por la lanza brotaron sangre y agua (cf. Jn 19,34). Para los padres de la Iglesia, sangre y agua eran una referencia a los dos sacramentos fundamentales de la Iglesia, el bautismo y la eucaristía. En virtud de este punto de partida sacramental, el culto patrístico al Sagrado Corazón de Jesús tenía una nota objetivamente sacramental y, más en concreto, eucarística. Agustín interpretó de la si-



guiente manera la apertura del Corazón de Jesús: «Con ello se abrió allí la puerta de la vida de la cual fluyen los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se puede alcanzar la vida, la vida verdadera»<sup>123</sup>.

En Bernardo de Claraval tuvo lugar un giro desde la objetiva mística cristológica de los padres hacia una devoción a Cristo subjetivamente interiorizada. Bernardo retomó el Cantar de los Cantares y lo interpretó sobre el trasfondo del amor de Dios visibilizado en el corazón traspasado de Jesús<sup>124</sup>. Esta subjetiva devoción a Cristo cobra expresión en la conocida imagen en la que el Cristo crucificado se inclina desde la cruz para abrazar a Bernardo. En la cima de la escolástica medieval, Buenaventura dio luego mayor hondura teológica a esta idea. Interpretó la herida en el costado de Jesús como herida de amor, porque quien ama está herido de amor (cf. Cant 4,9). Así, nuestro pobre y a menudo tan embotado corazón puede encenderse e inflamarse de nuevo una y otra vez por contacto con la incandescencia de amor del Corazón de Jesús. El amor de Jesús puede herir también nuestro corazón, pues ¿quién podría no responder con amor al amor de este corazón?<sup>125</sup> Buenaventura llega a afirmar incluso: el corazón de Jesús se convierte en nuestro corazón<sup>126</sup>.

Esta mística cristológica personal fue desarrollada más aún en la mística femenina medieval. Místicas como Gertrudis de Helfta, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y otras fundaron la devoción del Sagrado Corazón de Jesús tal como hoy la conocemos<sup>127</sup>. También la encontramos en el Maestro Eckhart, Juan Tauleiro y Enrique Susón. En la Modernidad encontró una amplia difusión a partir de las visiones de santa Margarita María de Alacoque en Paray-le-Monial. A partir de entonces se produjo una progresiva introducción de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. Los papas León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan Pablo II y, por último, Benedicto XVI han fomentado cada vez más la adoración del Corazón de Jesús. A esta fiesta le dieron un nuevo impulso los diarios de la mística polaca sor Faustina Kowalska. Para ella, la misericordia es el mayor y supremo atributo de Dios, la perfección divina por antonomasia<sup>128</sup>. A la vista de las terribles experiencias del siglo XX, Juan Pablo II descubrió aquí un mensaje importante para el siglo XXI<sup>129</sup>.

Se pueden sostener diferentes opiniones sobre el gusto de las representaciones del Corazón de Jesús de los últimos siglos, así como sobre la representación que se remonta a sor Faustina. Pero tales cuestiones de gusto no deben desviar la mirada del hecho mucho más importante de que la moderna adoración del Sagrado Corazón

de Jesús se popularizó en el contexto de la incipiente ilustración y secularización y en relación con la cada vez más densificada experiencia de la ausencia, más aún, de la muerte de Dios<sup>130</sup>. Desde entonces, la oscuridad del Gólgota (cf. Lc 23,44s) ha caído sobre el mundo como eclipse de Dios. En medio de esta noche de la agonizante fe en Dios y del creciente embotamiento e insensibilidad del mundo por lo que respecta al amor de Dios manifestado en Jesucristo, en el Sagrado Corazón de Jesús podemos experimentar el sufrimiento de Dios a causa de este mundo y su incesante amor a los seres humanos.

En el corazón traspasado de su Hijo, Dios nos muestra que ha llegado hasta el extremo para poner fin en la pasión y muerte de su Hijo al inmenso sufrimiento del mundo y a nuestro desamor y frialdad de corazón, redimiendo así al mundo. Por medio del agua y la sangre que manan del corazón traspasado de Jesús, en el bautismo somos lavados de toda la suciedad y el lodo que se han ido acumulando en el mundo y en nosotros mismos y en la eucaristía podemos saciar nuestra sed de algo más que las banalidades que nos rodean y las *soft drinks* -en sentido figurado- que se nos ofrecen. Así, con la oración *Alma de Cristo (Anima Christi)* de Ignacio de Loyola, podemos decir: «Sangre de Cristo, embriégame. Agua del costado de Cristo, lávame».

Para la representación gráfica de una renovada comprensión bíblica, patristica y dogmática de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús que se corresponda con nuestra sensibilidad actual, podemos servirnos de dos pasajes del Evangelio de Juan. Están, por un lado, las representaciones medievales del amor a Cristo (en alemán: *Christusminne*) que muestran al discípulo amado descansando sobre el pecho o el corazón de Jesús (cf. Jn 13,23). Estas representaciones pueden ilustrar que en medio de la inquietud y el ajeteo del mundo existe un lugar en el que nos es dado alcanzar sosiego y paz interior. La otra imagen procede del encuentro de «Tomás el Incredulo» con el Señor resucitado. El escéptico Tomás solo cree cuando introduce su dedo en la herida -pascualmente transfigurada- del costado de Jesús (cf. Jn 20,24-29). Este encuentro puede ser importante precisamente para quienes hoy se hacen preguntas y para quienes se hallan atormentados por las dudas. Pues, en cierto modo, todos somos como este «Tomás el Incredulo». Al igual que Tomás, tampoco nosotros queremos a menudo creer sin más sobre la sola base de las palabras de los demás. Como Tomás, así también

nosotros encontramos el camino hacia la fe únicamente en el encuentro personal con el Señor resucitado. Como le ocurre a María Magdalena, tampoco nosotros podemos tocar físicamente al Señor resucitado ni introducir físicamente nuestra mano en la todavía abierta herida de su costado. Pero, espiritualmente, el traspasado corazón de Jesús puede convertirse también para nosotros en camino para interiorizar el amor de Dios, herido en aras de nuestra salvación. Blaise Pascal parece haber intuido esto cuando escribe: «Tras su resurrección, Jesús, me parece a mí, solo permite que se toquen sus heridas: *noli me tangere*» (Jn 20,17)<sup>131</sup>.

El hecho de que semejante devoción al Sagrado Corazón de Jesús sea por naturaleza cordial, más aún, sentimental, en el buen sentido de la palabra, no debe ser un argumento en contra de ella. Pues el corazón y las emociones forman parte legítima de la devoción y tienen en ella un lugar irrenunciable. Allí donde son proscritas, allí aflora la desordenada y verdaderamente desenfrenada emocionalidad que hoy a menudo encontramos. No debemos permitir que se nos prive de las emociones, ni tampoco tenemos por qué avergonzarnos de ellas. Como dice Jesús en el mandamiento principal del amor, el amor de Dios toma a su servicio al ser humano en su totalidad, con todas sus fuerzas corporales, anímicas y espirituales (cf. Mc 12,30 par). Lo que, a fin de cuentas, importa en la devoción es la historia de amor entre Dios y nosotros los seres humanos, y el amor siempre es apasionado. En último término se trata de un diálogo personal con Dios. El cardenal Newman lo expresó así en su lema episcopal: *Cor ad cor loquitur* (El corazón habla al corazón).

El encuentro de tú a tú con Dios no puede quedarse en el ámbito puramente personal, sino que debe abrirse a todas las personas sufrientes que haya junto a nosotros y a nuestro alrededor. Contemplando el corazón traspasado de Jesús experimentamos que Dios ama tanto al mundo que le ha entregado a su único Hijo (cf. Jn 3,16). Así pues, nos está permitido y podemos participar del sufrimiento de Dios, solidarizándonos de ese modo con todos los que padecen bajo las tinieblas y las atrocidades del mundo actual. Podemos sumergirnos con Jesús en la noche del Gólgota del mundo, soportarla junto con él y apurarla vicariamente por la multitud. La Iglesia en su conjunto, como cuerpo de Cristo, participa en el Espíritu Santo de la agonía de Cristo en el mundo. Según Pascal, la agonía de Jesús durará hasta el fin del mundo<sup>132</sup>. Así, la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, puede participar vicariamente en el sufri-

miento del mundo, padecerlo en propia carne y apurarlo. Sin embargo, al mirar al Jesús traspasado en medio de cualquier noche del mundo, sabemos también que en él late el corazón de Dios y su amor hacia nuestro mundo. Es el corazón del mundo, su fuerza más íntima, su esperanza plena<sup>133</sup>. De esta suerte, en la certeza de una nueva y eterna mañana de Pascua, somos capaces de soportar las tinieblas del Viernes Santo. Se trata de la certeza de que nada, ni la vida ni la muerte, puede separarnos del amor de Dios manifestado en Jesucristo (cf. Rom 8,35-39).

## 5.6. ¿1 Dios que, en su misericordia, sufre con quienes sufren

Llegados a este punto, el más profundo en la vida de fe, debemos detenernos de nuevo por un instante y preguntarnos: pero ¿puede Dios sufrir? ¿Puede Dios ser algo más que un Dios que contempla compasivo el sufrimiento? ¿Es de verdad legítimo hablar de un Dios que sufre con nosotros y, en consecuencia, también se alegra con nosotros? No se trata de una pregunta meramente especulativa. Pues en la respuesta a esta pregunta se decide si Dios es un Dios capaz de empatía, un Dios «simpático» en el sentido literal de la palabra. Pues, conforme a su etimología, la voz «simpático», que deriva del griego *sympatheîn*, significa no solo «compasivo», sino «con-sufriente». ¿Se puede hablar de Dios en estos términos?

La tradicional teología de escuela negó la pasibilidad de Dios. Ya la filosofía antigua estaba convencida de la impassibilidad (*apátheia*) divina. La tradición teológica, con contadas excepciones, hizo suyo este motivo<sup>134</sup>. Tenía para ello razones que han de ser tomadas en serio. Argumentaba de la siguiente manera: hablar de un Dios que se ve afectado pasivamente por nuestro sufrimiento es inconciliable con la trascendencia y el carácter absoluto de Dios, esto es, con su separación -y su sublimidad respecto- del mundo y de los seres humanos; a ello se añade que la perfección divina, que excluye toda carencia, excluye también el sufrimiento, que constituye una carencia. Así, se concluía, la noción de un Dios sufriente es incompatible con la idea de Dios. Dios no puede estar pasiva e impotentemente expuesto al mal y al sufrimiento como lo estamos nosotros los hombres.

Al igual que el sufrimiento, también la noción de un Dios en devenir es incompatible con la idea de Dios. No puede ser que Dios

solo se encuentre plenamente a sí mismo pasando por la historia de sufrimiento del mundo. Tales ideas, que en diferente forma son defendidas por varias corrientes teológicas, también por algunas versiones de la llamada teología después de Auschwitz<sup>135</sup>, no ayudan a avanzar en la pregunta por el sentido del sufrimiento humano. Karl Rahner lo formuló drásticamente: «¿De qué me sirve a mí que también el buen Dios se ensucie?»<sup>136</sup>. Estas ideas convierten el horror de Auschwitz en un mito y en un destino incomprensible, al que no solo nosotros estamos impotentemente entregados, sino también el propio Dios. Con ello puede uno exonerarse de responsabilidad por semejante sufrimiento, así como de la necesaria conversión.

Sin embargo, la comprensión bíblica de Dios no deja duda alguna, ya en el Antiguo Testamento, de que Dios no es un Dios apático. Según el testimonio de la Biblia, Dios siente afecto por el ser humano, sufre con nosotros y se alegra y entristece por nosotros y con nosotros<sup>137</sup>. La Biblia no conoce a un Dios que desde su trono reine apáticamente en gloria y beatitud sobre un mundo lleno de horrores. De acuerdo con el Nuevo Testamento, el que tenía condición divina ha adoptado en Jesucristo condición de esclavo y se ha humillado (cf. Flp 2,6s). Dios puede sentir con nosotros, es igual a nosotros en todo salvo en el pecado (cf. Heb 4,15). Un Dios en la cruz: eso era en aquel entonces un escándalo y sigue siéndolo, sin duda, en la actualidad. Un mensaje así es necedad a los ojos del mundo, pero constituye la sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,21.23).

La encíclica del papa Pío XII *Haurietis aquas* (1956), al hilo de numerosas citas de los padres de la Iglesia, atribuye importancia al hecho de que, en virtud de la unión hipostática de la segunda persona de la divinidad con la humanidad, los afectos y sufrimientos de la naturaleza humana de Jesús también son afectos y sufrimientos de la persona divina. Así pues, el sufrimiento de Jesús como hombre es al mismo tiempo sufrimiento de Dios. En Jesucristo, Dios se ha hecho hombre, a fin de que -escribe Matthias Joseph Scheeben- a la misericordia divina no le falte el con-padecimiento en debida forma<sup>138</sup>. En la humanidad de Jesús, Dios puede y quiere, pues, sufrir con nosotros y por nosotros. Si Dios no hubiera sufrido en persona en la cruz, si Dios mismo no hubiera muerto en la cruz por nosotros, la muerte de Jesús no habría sido más que la muerte de un ser humano. En tal caso, Jesús habría sido injustamente ejecutado solo en cuanto ser humano, como tantos otros antes de él y también después de él hasta la fecha; su muerte sería pa-

ra nosotros ejemplar, pero no relevante desde el punto de vista de la salvación. Solo si en él sufrió y murió Dios mismo, quien en su inmortalidad es Señor de la vida y de la muerte, solo entonces pudo Jesús derrotar a la muerte en la muerte.

Esta doctrina de la Escritura y de la tradición patrística no contradice lo que sostiene la doctrina tradicional de la teología de escuela, que parte de una concepción metafísica de Dios. Pues, para la Biblia, la compasión de Dios no es expresión de su imperfección, su debilidad o su impotencia, sino, antes al contrario, expresión de su omnipotencia. Es el amor soberano de Dios lo que le mueve a aventurarse, por así decir, a la encarnación y a rebajarse a la condición de esclavo. No fue subyugado por el sufrimiento; fue él quien, como Dios en sí impassible e inmortal, se entregó libremente al sufrimiento y a la muerte. Justamente así, ya que él es más fuerte que la muerte, pudo derrotar a la muerte en la muerte. «Muriendo destruyó nuestra muerte y resucitando restauró la vida»<sup>139</sup>.

Por consiguiente, en la muerte de Jesús, lejos de renunciar a su omnipotencia, Dios actúa más bien como el Todopoderoso. Con Kierkegaard cabe afirmar: dejarse afectar por el sufrimiento sin quedar sometido a él forma parte de la omnipotencia, más aún, es la omnipotencia del amor<sup>140</sup>. Un Dios que únicamente fuera misericordioso, mas no omnipotente, no sería ya Dios; un Dios que fuera tan solo omnipotente, pero no misericordioso, sería un déspota despreciable. En consonancia con esto se afirma en la oración de la Iglesia que el poder de Dios «se manifiesta sobre todo en la compasión y el perdón»<sup>141</sup>.

Por eso, no se trata de negar la omnipotencia divina en aras de la misericordia y dejar a Dios, impotente, entregado al sufrimiento. Con ello se destruiría la idea misma de Dios, pues un Dios impotente no sería ya verdadero Dios. De ahí que Dios no pueda ser afectado y subyugado por el sufrimiento pasivamente y en contra de su voluntad; no obstante, él, en su misericordia y con soberana libertad, permite que el mal y el sufrimiento le afecten. Su misericordia no está condicionada por la necesidad y la aflicción humanas; es decisión gratuita de Dios dejarse afectar y mover por el mal y el sufrimiento del ser humano. Así, en la actualidad, tanto en la tradición católica y ortodoxa como en la protestante, muchos teólogos hablan de la posibilidad de que Dios sufra y comparta nuestro sufrimiento<sup>142</sup>.

Ya Orígenes habló del sufrimiento de Dios por amor y vio en él el origen de la historia de la salvación. Formuló esta idea de la si-

guiente manera: «*Primus passus est, deinde descendit. Quae est ista, quam pro no bis passus est, passio? Caritatis est passio* (Primero sufrió y luego descendió a nosotros. ¿Qué clase de sufrimiento es el que él padeció por nosotros? El sufrimiento de la caridad)»<sup>143</sup>. Bernardo de Claraval condensa la comprensión de la capacidad divina de sufrir con nosotros en una sucinta y precisa fórmula cuando afirma que Dios es *impassibilis* (impasible, incapaz de experimentar sufrimiento), pero no *incompassibilis* (incapaz de compartir el sufrimiento de otros)<sup>144</sup>. Agustín explica el sentido espiritual de esta idea: «Nuestro Señor Jesucristo tomó estos afectos de la humana flaqueza, lo mismo que la carne de la debilidad humana y la muerte de la carne humana, no por imposición de la necesidad, sino por conmiseración voluntaria, a fin de transformar en sí a su cuerpo, que es la Iglesia, para la que se dignó ser cabeza; es decir, a fin de transformar a sus miembros en santos fieles suyos; de suerte que, si a alguno de ellos le aconteciere contristarse y dolerse en las tentaciones humanas, por esto no se juzgase ajeno a su gracia; y por lo mismo, que estos padecimientos no eran indicios de los pecados, sino de la humana fragilidad; y como coro que canta después del que entona, así también su cuerpo aprendiese de su misma cabeza a padecer»<sup>145</sup>.

Benedicto XVI expone una idea análoga: «El hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder conpadecer él mismo con el hombre... Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer; de ahí se difunde en cada sufrimiento la *con-solatio*, el consuelo del amor participado de Dios, y así aparece la estrella de la esperanza»<sup>146</sup>.

Estas ideas teológicas y espirituales iluminan la profundidad y la insondabilidad de la misericordia divina, introduciéndonos con ello hondamente en el misterio de Dios. Tanto amor no puede suscitar en la persona creyente más que asombro y profunda gratitud. Pues Dios ha hecho y padecido todo esto por nosotros, por mí. Él ha cargado con nuestra culpa, con mi culpa. A pesar de ello, o quizá precisamente a causa de ello, podemos formularle una última pregunta: ¿por qué y para qué tan inmensa aflicción, por qué y para qué el sufrimiento de tantas personas inocentes en el mundo?

## 5.7. La esperanza en la misericordia a la vista del sufrimiento de los inocentes

El mensaje de la ilimitada misericordia de Dios choca una y otra vez con la experiencia de las duras realidades del mundo y con la experiencia, a menudo trágica, del sufrimiento innecesario en el mundo<sup>147</sup>. En relación con ello no se debe pensar únicamente en los horrores debidos al ser humano: guerras, actos de violencia, genocidios, clamorosas injusticias, torturas, enemistades y crueldades tanto físicas como psicológicas. Hay que mencionar también el mal no causado por los hombres: por ejemplo, devastadores terremotos y tsunamis; sequías e inundaciones; epidemias como la peste, el cólera y, en la actualidad, el sida; graves discapacidades de nacimiento que se arrastran durante toda la vida; dolorosas enfermedades que se prolongan años y años; graves trastornos psíquicos; tristeza por la pérdida del cónyuge o de un hijo; accidentes trágicos de las más diversas clases. La historia de sufrimiento de los seres humanos atraviesa la entera historia de la humanidad y tiene múltiples rostros. ¿Cómo puede permitir Dios todo este sufrimiento? ¿Dónde estaba y dónde está cuando ocurre todo esto? ¿En qué medida es compatible esta historia de sufrimiento con la misericordia de Dios? ¿Y con su omnipotencia?

Ya en las culturas de la antigüedad, en la antigua China, la India, Irán, Babilonia, Egipto e Israel, el mal y el sufrimiento se convirtieron en cuestiones propiciatorias de la crítica de la religión. Ya en la antigüedad se planteó la objeción: o Dios es bueno, pero no omnipotente, y entonces no puede evitar el mal; o no es bueno y, aunque podría evitar el mal, no quiere hacerlo, por lo que es un demonio malévolos<sup>148</sup>. Esta objeción ha sido retomada una y otra vez a lo largo de la historia e incluso en la actualidad. A raíz de la *Shoah*, las antiguas preguntas han llevado a una teología después de Auschwitz, suscitándose de nuevo el problema de la teodicea<sup>149</sup>.

Desde la antigüedad se han realizado reiterados intentos de justificar a Dios a la vista del sufrimiento y el mal existentes en el mundo (teodicea). Una y otra vez se ha intentado entender el mal presente en el mundo como algo necesario para la armonía del cosmos. Otros han intentado concebirlo como una etapa transitoria en el camino hacia un mundo más perfecto. Ninguna de estas dos explicaciones es suficiente. Pues intentan instrumentalizar el sufrimiento de las personas en beneficio de una armonía mayor y de una

meta supuestamente superior. Semejante argumentación resulta cínica y perpetra una nueva injusticia contra las víctimas.

El intento más famoso de teodicea es la obra de Gottfried Wilhelm Leibniz *Essais de théodicée* (1710). Según Leibniz, hay un número infinito de mundos posibles. Entre todos estos, Dios ha creado uno solo, no sencillamente el mundo ideal y perfecto por antonomasia, sino «el mejor de todos los mundos posibles». Leibniz argumenta que la infinita sabiduría de Dios le permite determinar cuál es el mejor de todos los mundos posibles, su infinita bondad lo lleva a escoger justo ese mundo y su omnipotencia lo habilita para crearlo. En consecuencia, el mundo creado por Dios debe ser «el mejor de todos los mundos posibles» y toda forma de mal es, en último término, necesaria y explicable.

El devastador terremoto de Lisboa de 1775 significó el fin de semejante optimismo de la razón. Voltaire respondió al intento de Leibniz con el satírico relato corto *Cándido o el optimismo*. Kant escribió en 1791 el tratado *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea*. A su juicio, la capacidad humana de conocimiento es limitada y las especulaciones metafísicas sobre cuestiones que trascienden el ámbito de la experiencia humana nos están vedadas por principio<sup>150</sup>.

El escrito de Kant comportó el fin de la discusión sobre teodicea en la forma en que hasta entonces se había realizado. Y es que, de hecho, todos los intentos de teodicea faltan tanto al respeto debido a Dios y al insondable misterio de su voluntad como al respeto debido al misterio del ser humano y su sufrimiento. Más aún, la relación entre Dios y el mundo, entre libertad divina y libertad humana, no se puede integrar desde un punto de vista superior en un contexto de orden o de sentido -ya sea sapiencial o dialéctico- que incluya a los dos. En todo intento semejante nos situamos por encima de Dios y de su acción y pretendemos juzgarlo desde una atalaya supuestamente superior, lo que no es sino pura arrogancia e *hýbris*. Así, la crítica de Kant a los intentos de formular una teodicea no se puede sortear. Todos esos intentos deben ser vistos como abocados al fracaso.

Sin embargo, Kant se percató asimismo de que renunciar a la idea de Dios a consecuencia del mal existente en el mundo tendrá su precio. Pues afirmar la dignidad del ser humano a pesar de la experiencia del mal solo es posible si se conserva la idea de Dios como postulado de la razón práctica. Solo bajo el supuesto de Dios»

que mantiene unidas la libertad humana y la naturaleza, es posible la esperanza en una reconciliación de la libertad humana y el destino de la naturaleza. La idea de Dios guarda en sí la esperanza en el éxito de la libertad humana<sup>151</sup>. Renunciar a tal esperanza significaría renunciar al ser humano y volver al fin y al cabo la espalda, encogiéndose de hombros, a quienes sufren. Jürgen Habermas retoma este planteamiento cuando afirma que es necesario respetar el rescoldo que sin cesar se reaviva a resultados del problema de la teodicea<sup>152</sup> y reconocer que la perdida esperanza en la resurrección deja un perceptible vacío<sup>153</sup>. Pervive una «conciencia de aquello que nos falta»<sup>154</sup>.

La esperanza que Kant formula es un postulado. La filosofía no puede ir más allá. Este postulado depende, por su parte, de una opción, a saber, de la decisión de si el ser humano y su dignidad deben tener un sentido absoluto o no, de si -a la vista de la injusticia y el sufrimiento irreconciliables dentro de la historia- debe mantenerse abierta o no la posibilidad de una reconciliación, de si se quiere excluir o no semejante reconciliación, dando así la razón en el fondo a la sospecha de que la existencia y la realidad carecen de sentido. La pregunta es, sin embargo, si se puede vivir con esta última opción y, en caso de respuesta afirmativa, cómo. Por consiguiente, el problema de la teodicea se convierte a fin de cuentas en el problema de la antropodicea, esto es, en justificación del sentido de la existencia humana.

¿Cuál es la respuesta de la Biblia y la teología a la pregunta que se ha revelado irresoluble en cuanto pregunta por la posibilidad de una teodicea? La Biblia no conoce el moderno problema de la teodicea y la antropodicea. Ella no parte de un postulado, sino de la experiencia originaria de Israel, que fue asimismo la experiencia de los primeros cristianos, a saber, la fidelidad de Dios en situaciones difíciles y humanamente sin salida, experimentada de forma reiterada en la historia. Hacia el final de la época veterotestamentaria, en una situación de persecución y martirio, la convicción básica de Israel encontró su última agudización en la esperanza en la resurrección de los muertos (2 Mac 7). En la resurrección de Jesús de entre los muertos se selló definitivamente esta esperanza para los primeros cristianos. Para estos, la promesa de fidelidad de Dios fundamenta la esperanza aún en esa extrema situación carente de salida desde un punto de vista humano que es la muerte, así como la confianza en el triunfo de la justicia definitiva y en la vida eterna<sup>155</sup>.

En la Biblia, este mensaje de esperanza no es una respuesta sencilla que todo lo aclara. Ello se echa de ver con máxima claridad en el libro de Job. En las continuas reelaboraciones redaccionales de este libro bíblico se advierte una lucha dramática por descubrir a Dios y también un combate contra Dios<sup>156</sup>. Al comienzo se alza la protesta. Job maldice el día de su nacimiento (cf. Job 3,3): su propia vida le inspira repugnancia (cf. Job 10,3). Acusa a Dios de despreciar a los seres humanos (cf. Job 7,20). Sus amigos hacen todo lo posible por justificar a Dios con ayuda de la tradicional teología sapiencial; conforme a la lógica del vínculo entre la acción y sus consecuencias que ellos defienden, la felicidad es recompensa por el bien y la desgracia es castigo por el mal. Pero esta teología sapiencial que quiere entenderlo y explicarlo todo y que en último término busca descubrir las intenciones de Dios fracasa. En la época final de Israel entra en crisis<sup>157</sup>. Así, en el libro de Job es el propio Dios quien emite un juicio de moledor sobre ella: «No habéis hablado rectamente de mí». Al final no se les da la razón a los amigos de Job, que quieren explicarlo todo y penetrar el sentido de la acción divina, sino al quejoso Job (cf. Job 42,7s).

Pero la perspectiva termina invirtiéndose. Ya no es el ser humano quien se queja ante Dios y lo acusa o intenta justificarlo. El propio Dios toma la palabra, y el hombre pasa a ser el interrogado (cf. Job 38—41). La sabiduría de Dios se revela como demasiado grande para encajar en esquema humano alguno. De ahí que Job se tape la boca con la mano y calle (cf. Job 40,4); reconoce que no se puede luchar con Dios. «Es cierto, hablé sin entender de maravillas que superan mi comprensión... Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos; por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (Job 42,3.5s). No es posible luchar y contender con Dios. Desde un punto de vista bíblico, la teodicea no es -así cabe resumir lo anterior- una empresa viable.

En cambio, la queja ante Dios e incluso la disputa con Dios ocupan un lugar legítimo en el hablar bíblico sobre Dios y con Dios. Aunque en el libro de Job también entra en crisis, esta forma de relacionarse con Dios es sostenida por la esperanza: «Yo sé que está vivo mi Vengador y que al final se alzaré sobre el polvo: después de que me arranquen la piel, ya sin carne veré a Dios; yo mismo lo veré, no como extraño; mis propios ojos lo verán. ¡El corazón se me deshace en el pecho!» (Job 19,25-27).

La Biblia conoce un gran número de quejas y lamentaciones<sup>158</sup>. Los salmos de lamentación del Antiguo Testamento (cf. Sal 6; 13; 22; 31; 44; 57; etc.) brotan todos ellos de la gran aflicción que supone el sentirse uno abandonado por Dios y reflejan una gran conmoción existencial. Pero nunca terminan en desesperación, sino que al final rebosan de la certeza de que, cabalmente en la aflicción, Dios está siempre cerca del orante. Así, en todos los salmos de lamentación se produce un cambio de estado de ánimo, que lleva de la queja a la alabanza. Los salmos de lamentación no acaban en queja, acusación y desesperación; al final se transforman más bien en cantos de alabanza y agradecimiento.

Jesús se encuadra en esta tradición veterotestamentaria. En la cruz, también él experimentó el abandono de Dios y clamó con el Salmo 22: «¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Este grito es interpretado con frecuencia como expresión de desesperación. Pero, en la tradición judía, la cita del comienzo de un salmo equivale a la cita de todo el salmo. Por eso es importante darse cuenta de que el Salmo 22, si bien empieza con una conmovedora queja, luego termina con la perspectiva de la salvación por parte de Dios. De ahí que en el grito de abandono de Jesús no se exprese solo desesperación, sino también confianza y esperanza aún en medio del más extremo abandono de Dios<sup>159</sup>. En este sentido se mueve ya la interpretación de Lucas, en tanto en cuanto, con las palabras de Sal 31,6, hace decir al Jesús agonizante: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

Los encuentros con el Resucitado convencieron a los discípulos de que Dios, a través de la muerte y la resurrección de Jesús, había cumplido definitivamente, de hecho, su promesa de fidelidad. Pero tampoco a los discípulos les resultó fácil entonar el aleluya pascual. Los relatos pascales del Nuevo Testamento atestiguan que, con semejante convencimiento, los discípulos tuvieron que hacer frente a dudas y preguntas. El relato de Emaús (cf. Lc 24,13-35) refleja de modo especialmente impresionante el camino de fe que debieron recorrer los primeros discípulos. Refiere la decepción de los discípulos y su falta de fe en el testimonio de las mujeres, hasta que reconocieron a Jesús al partir el pan y regresaron a toda prisa a Jerusalén.

El camino de Emaús es paradigmático del camino que debemos recorrer los cristianos en general. El cristiano es bautizado sumergiéndose en la muerte de Cristo y vive en este mundo con la esperanza en la resurrección futura (cf. Rom 6,3-6). Hemos sido salva-

dos para la esperanza, pero la esperanza que uno ve ya cumplida no es esperanza (cf. 8,24). A menudo se trata de una esperanza contra toda esperanza (cf. Rom 5,18). Así, para Pablo, la afirmación de Rom 8,35-39 de que nada nos puede apartar del amor de Dios, ni la vida ni la muerte, no figura al principio, sino al final de un largo recorrido teológico por la experiencia de las tribulaciones del cristiano a manos de los poderes de la perdición en el mundo (cf. Rom 7-8).

La Carta a los Hebreos retoma estas ideas. Nos dice que Jesucristo se ha hecho igual en todo a nosotros, salvo en el pecado. Así, en él tenemos un sumo sacerdote que puede identificarse con nuestra debilidad. Podemos acercarnos con toda confianza a su trono, para encontrar compasión y gracia (cf. Heb 4,15; véase también 2,17; 5,2). Las tribulaciones y tentaciones forman parte de la vida cristiana. Pero en toda situación, por muy apurada y sin salida que parezca, podemos estar seguros de que Dios se halla a nuestro lado y con nosotros y que «todo concurre al bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28; cf. Heb 12,5-7.10-11).

Esta certeza articula una esperanza que no se agota en este mundo ni esta vida, sino que se extiende más allá de ellos a la resurrección de los muertos y la vida eterna. Solo allí será reparada toda injusticia y cada cual recibirá lo que en derecho le corresponde. Únicamente entonces serán enjugadas todas las lágrimas de los ojos. «Ya no habrá muerte ni pena ni llanto ni dolor. Todo lo antiguo ha pasado. El que estaba sentado en el trono dijo: "Mira, renuevo el universo"» (Ap 21,4s). Ahora estamos todavía en camino, aún no vivimos en la visión. Nuestra situación es, por así decir, la de la noche de Pascua. En esta, el cirio pascual es introducido como símbolo de la luz de Cristo en el templo todavía a oscuras; allí brilla entonces su luz, y nosotros podemos encender en él nuestra candela. Pero esa luz sigue resplandeciendo en la oscuridad del templo. Estamos todavía en la vigilia de la Pascua. La invocación: «*Marána thá*» (1 Cor 16,22)<sup>160</sup>, propia de la liturgia eucarística paleocristiana, expresa ambas cosas: el Señor está ya aquí y, sin embargo, seguimos impetrando su venida definitiva<sup>161</sup>.

De esta esperanzada certeza, ahora ya indestructible, de estai definitivamente amparados y acogidos en el amor de Dios deriva para los creyentes una serenidad interior<sup>162</sup>. La cual, por Cristo, está dispuesta a renunciar a todo (cf. Flp 3,8), a conformarse con cualquier cosa, a soportar toda privación. «He aprendido a bastar-

me con lo que tengo. Sé lo que es vivir en pobreza y en abundancia. Estoy plenamente iniciado en la saciedad y el ayuno, en la abundancia y en la escasez» (Flp 4,11s; cf. 2 Cor 11,23-33). El creyente sabe que la gracia de Cristo le basta y que esa gracia demuestra su fuerza justo en la impotencia (cf. 2 Cor 12,9). Los padres de la Iglesia griegos recomiendan la doble actitud de la apatía y la ataraxia (sosiego interior). Esto no lo dicen en el mismo sentido que el estoicismo, sino en el sentido de una tensa espera de -y preparación para- la venida del Señor.

Los maestros de la mística alemana (Eckhart, Juan Taulero, Enrique Susón) hablan reiteradamente de la serenidad (*Gelassenheit*), esto es, por contraposición al tener, aferrarse y atarse que esclavizan, de la renuncia y el abandono liberadores que llevan a ponerse por entero en manos de Dios<sup>163</sup>. En su libro de los *Ejercicios*, Ignacio de Loyola invita a la indiferencia, o sea, a una apertura de principio a la voluntad de Dios, de suerte que no aspiremos a la salud más que a la enfermedad, a la riqueza más que a la pobreza, al honor más que al deshonor, a la longevidad más que a una vida breve y que en todas las cosas únicamente anhelemos y escojamos lo más propicio para la meta para la cual hemos sido creados<sup>164</sup>.

Thomas Pröpper llama la atención sobre una frase de Charles Péguy con la que pronto tropezó con motivo del debate sobre la teodicea y que luego no ha podido ya olvidar: «Dios ha tomado la iniciativa. Es él quien ha empezado... Dios ha puesto su confianza en nosotros. ¿Quiere decir eso entonces que nosotros, por el contrario, no confiábamos bastante en él?»<sup>165</sup>. El recuerdo sirve de fundamento a la esperanza, que aguarda el cumplimiento de la promesa aún pendiente y se excoria en el roce con lo no entendido, con lo que ofrece resistencia. Pero la pregunta que permanece abierta solo será respondida cuando Dios lleve a su consumación, realmente y para todos, aquello para lo cual nos creó. Hasta entonces, la identidad solo se logrará bajo el modo de la esperanza. También en medio de la tristeza, la duda y el miedo permanece lo fuerte y resistente de la esperanza. Así, la profesión de fe cristológica no nos ofrece ninguna respuesta teórica acabada, sino que más bien nos abre un camino. Porque Dios es fiel, podemos confiar en que él mantendrá su sí hasta el final y, movido por su amor, salvará al ser humano y, con él, también al mundo<sup>166</sup>.

Tal esperanzada certeza, tal serenidad no es mera teoría, como la que puede encontrarse en las distintas propuestas de teodicea. Es

una afirmación y una actitud de fe, de la que solo cabe hablar en la manera que vemos reflejada en los Salmos, a saber, como queja y súplica de compasión, como alabadora doxología de la infinita misericordia divina. Así es también como la Iglesia se manifiesta en el *Kýrie eleisón* de la misa y en el gran himno de alabanza que es el *Te Deum*: «Ten piedad de nosotros, Señor, ten piedad de nosotros. Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros, como lo esperamos de ti. En ti, Señor, confié, no me veré defraudado para siempre».

He aquí afirmaciones de esperanza que solo en la fe son convincentes y que no pueden dejar de antojárseles extrañas a los no creyentes. Tampoco a los cristianos que atraviesan situaciones difíciles les resulta fácil pronunciarlas. No figuran al principio, sino al final de un camino de fe, a menudo largo y dificultoso. Para ello necesitamos el apoyo, el acompañamiento y la intercesión de otros cristianos. Y con más razón aún necesitan en situaciones difíciles compasión, cercanía y ayuda humana quienes no comparten la fe cristiana. Debemos practicar la misericordia. Esa es la única respuesta convincente que podemos dar. Tal testimonio práctico de misericordia es también esperanza vicaria, esperanza en nombre de otros. A través de ella puede irrumpir en la oscuridad de una situación determinada un rayo de luz y calor de la misericordia divina. Solo así es posible hacer que el mensaje de la misericordia de Dios resulte creíble y convincente, solo así podemos convertirlo en un verdadero mensaje de esperanza.

La esperanza en la venida de la salvación aún pendiente no es un anhelo vacío ni una promesa vana. Esa esperanza arroja luz y confiere fuerza ya aquí y ahora. En este mundo no estamos sentados, por así decir, en la sala de espera para la eternidad, aguardando únicamente a que se abra la puerta a la vida. La esperanza es una fuerza activa y activadora. La experiencia de la misericordia de Dios nos alienta y compromete a convertirnos en testigos de la misericordia y a abogar por la misericordia en nuestro mundo. A este tema volveremos por extenso en los siguientes capítulos en tanto en cuanto en ellos nos vamos a ocupar de la misericordia humana. Ella es la figura concreta de la misericordia de Dios en el mundo.

## 6

## BIENAVENTURADOS LOS MISERICORDIOSOS

El mensaje de la misericordia divina no es una teoría ajena al mundo y a la praxis; tampoco se contenta con sentimentales declaraciones de conmiseración. Jesús nos enseña a ser misericordiosos según el ejemplo de Dios (cf. Lc 6,36). En el Sermón de la montaña declara bienaventurados a los misericordiosos (cf. Mt 5,7). En la Carta a los Efesios leemos: «Imitad a Dios como hijos queridos; proceded con amor, como el Mesías os amó hasta entregarse por vosotros a Dios como ofrenda y sacrificio de aroma agradable» (Ef 5,1). Este motivo de la *imitatio Dei*, de la imitación de Dios y su acción en Jesucristo, es fundamental para la Biblia<sup>1</sup>. Así, el mensaje de la misericordia divina tiene consecuencias para la vida de todo cristiano, para la praxis pastoral de la Iglesia y para la contribución que los cristianos deben realizar a la configuración de un orden social digno, justo y misericordioso.

## 6.1. El amor: el principal mandamiento cristiano

En el Antiguo Testamento, las voces «misericordioso» y «misericordia» rara vez son empleadas para caracterizar la conducta humana; la realidad a la que con ellas se alude, en cambio, está presente en todo el Antiguo Testamento. A la pregunta: «Señor, ¿quién puede hospedarse en tu tienda?, ¿quién habitará en tu monte santo?», responde el Salmo 15: «El de conducta intachable y que practica la justicia; el que dice la verdad sinceramente y no calumnia con su lengua; el que no hace mal al prójimo y no difama al vecino... el



que no retracta lo que juró aun en daño propio; el que no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente». Algo análogo afirma Sal 112,5: «Dichoso el hombre que se apiada y presta y administra rectamente sus asuntos».

Ya hemos hablado por extenso del orden social del Antiguo Testamento, que estaba orientado a la protección de los débiles y los pobres, así como del mensaje de los profetas, que no deja nada que desear por lo que respecta a claridad a la hora de denunciar relaciones injustas<sup>2</sup>. El profeta Miqueas recapitula lo que Dios espera del ser humano: «Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios» (Miq 6,8; cf. Tob 12,8). Se subraya de manera especial el deber de dar limosna (cf. Tob 4,7-11; Eclo 7,10; 29). Sobre esta base, las obras de caridad desempeñaron un papel importante en el protojudaísmo<sup>3</sup>.

Jesús se encuadra en esta tradición veterotestamentaria-judía. En especial la enumeración de las obras de caridad en el gran discurso sobre el juicio se corresponde con dicha tradición: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, albergar al que no tiene techo, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos (cf. Mt 25,35-39.42-44). Llama la atención el hecho de que, como criterio del juicio, Jesús mencione exclusivamente obras de amor al prójimo, no otras obras de piedad. Con ello, Jesús hace suyo el apotegma del profeta Oseas: «Misericordia quiero, no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6; Eclo 35,3). De ahí que en el Sermón de la montaña afirme: «Si mientras llevas tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene queja de ti, deja la ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después vuelve a llevar tu ofrenda» (Mt 5,23s; cf. Mc 11,25). Habrá que preguntarse con cuánta frecuencia deberíamos reconciliarnos nosotros mismos antes de la celebración de la eucaristía, con cuánta frecuencia deberíamos abstenernos de la comunión, si nos tomáramos realmente en serio estas palabras de Jesús.

Jesús ilustró su doctrina por medio de elocuentes parábolas<sup>4</sup>. Literalmente proverbial ha llegado a ser la parábola del buen samaritano. A la sazón, los samaritanos eran tenidos por judíos no ortodoxos; por eso, resulta toda una provocación que Jesús proponga como modelo cabalmente a un samaritano y exhorte a emularlos «Ve y haz tú lo mismo» (Lc 10,25.37). En la parábola del criado inmisericorde, Jesús explica una vez más que debemos tener compa-

sión de quienes nos deben algo, al igual que Dios es compasivo con nosotros (cf. Mt 18,23-35). Si Dios nos trata con misericordia y nos perdona, también nosotros hemos de perdonarnos unos a otros y demostrarnos misericordia. En nuestra misericordia se realiza de manera concreta la misericordia de Dios para con nuestro prójimo; en nuestra misericordia se le manifiesta a este algo del prodigio del reinado de Dios, que irrumpe en secreto. Por consiguiente, la misericordia es bastante más que una prestación social, más que una organización caritativa o sociopolítica (aunque, por supuesto, no excluye nada de esto).

Así, nada tiene de sorprendente que Jesús, cuando le preguntan cuál es el mandamiento más importante, singularice en el espíritu del Antiguo Testamento el amor a Dios y el amor al prójimo (cf. Mc 12,29-31; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28)<sup>5</sup>. Estos dos mandamientos aparecen en el Antiguo Testamento en pasajes separados (cf. Dt 6,5 y Lv 19,18), pero entenderlos como interrelacionados se corresponde con una tendencia presente ya en el Antiguo Testamento<sup>6</sup>. Para Jesús forman de todo en todo una indisoluble unidad. Al mismo tiempo, él extiende el concepto de «prójimo» más allá de los miembros del pueblo judío a todos los seres humanos. Fundamental importancia tiene la unidad de ambos preceptos: no existe amor a Dios sin amor al prójimo. Solo conjuntamente constituyen la recapitulación y el cumplimiento de la ley toda. Juntos son la quintaesencia, la suma, la encarnación de la existencia cristiana.

Agustín formula con belleza la unidad de ambos preceptos: «Nadie diga: "No sé qué amar". Ame al hermano y amará al amor... ¿Qué es lo que ama el amor sino lo que amamos con caridad? Y este algo, partiendo de lo que tenemos más cerca, es nuestro hermano... El contexto declara abiertamente que el amor fraterno... no solo es don de Dios, sino... Dios mismo... De donde se sigue que aquellos dos preceptos no existen nunca el uno sin el otro»<sup>7</sup>.

Tomarse en serio esta unidad no significa ciertamente dejar que el amor a Dios se agote en el amor al prójimo, algo que no podría por menos de terminar conduciendo a un humanismo unidimensional, carente por completo de amor a Dios y de relación con él. El amor al prójimo en la radicalidad en que Jesús lo formula es imposible sin la fuerza que mana del amor a Dios<sup>8</sup>.

También para Pablo es el amor el cumplimiento cabal de la ley (cf. Rom 13,10; Gal 5,14) y el broche de la perfección (cf. Col 3,14). Al igual que Jesús, también Pablo hace suyo el mensaje de

Oseas y, «por la misericordia divina», exhorta a los cristianos «a ofrecer[se] como sacrificio vivo, santo, aceptable a Dios» (Rom 12,1; cf. Ef 5,1s). La acción perdonadora y misericordiosa de Dios en Jesucristo debe ser modelo para el actuar del cristiano: «Sed amables y compasivos unos con otros. Perdonaos, como Dios os ha perdonado, en atención al Mesías» (Ef 4,32; cf. Col 3,12). Una vez más, no estamos ante una fundamentación meramente humanista del amor al prójimo, sino ante una fundamentación expresamente cristológica.

A qué alturas y, al mismo tiempo, a qué concreciones prácticas lleva esta visión cristológica se evidencia de modo impresionante ante todo en la alabanza del amor en la que Pablo prorrumpe en 1 Corintios (1 Cor 13)<sup>9</sup>. Este pasaje hay que entenderlo en su alfilerazo crítico a -y en su confrontación con- el entusiasmo exaltado. Pablo quiere introducir el *unum necessarium* del amor como correctivo del arrebatado frenesí. Al margen del amor, todo lo demás -el don de profecía, el conocimiento de los misterios, la ciencia y la fe, pero también las grandes obras y acciones del amor- se revela como nada, carece de valor, resulta infecundo. Esto vale incluso para la homilía retóricamente mejor pulida, para la teología más erudita y para el más celoso compromiso a favor de la recta fe, cuando todo ello es infatuado y altanero, pretende estar cargado de razón y carece de amor. Ni siquiera el martirio cuenta; también los herejes, los comunistas y otros grupos tienen mártires. Únicamente el amor es el signo distintivo del verdadero cristiano<sup>10</sup>. «Si no tengo amor, no soy nada» (1 Cor 13,2s).

De este himno no debe hablarse, sin embargo, como de un «cantar de los cantares» del amor. Pues la descripción que Pablo hace del camino del amor es todo menos sentimental; al contrario, es muy concreta y realista. El camino del amor nos ha sido trazado por Jesucristo. El camino por el que Cristo ha descendido a nosotros es el único por el que nosotros podemos ascender<sup>11</sup>. Al final, todo lo demás pasará y solo el amor permanecerá; por eso, el amor es lo más grande de todo (cf. 1 Cor 13,13). Si solamente el amor permanece, también permanecerán sus obras; ellas son lo único que nos queda para el juicio escatológico, lo único que, por así decir, podremos aducir cuando llegue el día. Forman ya parte permanente del patrimonio de la realidad y son, por consiguiente, elemento esencial de la transformación escatológica del conjunto de esta. En la locura del amor irrumpe ya lo escatológico, lo último y definitivo.

Juan desarrolla estas ideas y les da toda su hondura. Según él, somos amados por Dios (cf. Jn 14,21), a fin de que nos amemos unos a otros (cf. Jn 13,34). A la vista de esta fundamentación estrictamente teológica, Juan habla del nuevo mandamiento del amor como signo distintivo del cristiano: «Os doy un mandamiento nuevo, que os améis unos a otros como yo os he amado: amaos así unos a otros. En eso conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros» (Jn 13,34s). Con ello deja claro que el amor es lo característico de la vida cristiana. Su medida trasciende toda medida normal para los seres humanos y se calibra en relación con el amor que el propio Jesús nos ha demostrado entregando su vida. «Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os amé. Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos» (Jn 15,12s).

1 Juan retoma esta afirmación: «Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza. Quien odia a su hermano está en tinieblas, camina en tinieblas y no sabe adónde va, porque la oscuridad le ciega los ojos» (1 Jn 2,10-11). «Si uno dice que ama a Dios mientras odia a su hermano, miente; pues si no ama al hermano suyo a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y el mandato que nos dio es que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Jn 4,20s; cf. 5,3; 2 Jn 5s). Todo ello depende de la afirmación central de que Dios mismo es amor (cf. 1 Jn 4,8.16).

De los padres de la Iglesia podríamos citar un sinfín de testimonios sobre la importancia básica y central del amor al prójimo y de la misericordia. Nos referiremos tan solo a los padres de la Iglesia griegos. En una época de decadencia económica que llevó a amplios estratos de la población a una situación de dramática necesidad, Basilio abogó decididamente por los jornaleros sin bienes, esclavos, pequeños agricultores empobrecidos, artesanos y comerciantes. Y cuando estalló una hambruna, criticó con dureza a los usureros y especuladores sin escrúpulos y reclamó la distribución de sus riquezas<sup>12</sup>. Por su parte, Juan Crisóstomo desenmascaró toda forma de mojigatería de un modo parecido a como lo hizo Jesús. Según él, el amor al prójimo es la madre de todo lo bueno y el signo distintivo del cristiano<sup>13</sup>. Por eso, apela con fuerza a la conciencia de los ricos y les dice inequívocamente que, sin caridad, todas sus obras de piedad no les sirven de nada<sup>14</sup>. En opinión del Crisóstomo, el amor al prójimo es mejor que cualquier otra práctica de virtud o de penitencia, mejor incluso que el martirio<sup>15</sup>. Sin virgini-

dad, afirma, se puede mirar a Dios; sin misericordia, no<sup>16</sup>. De ahí que Tomás de Aquino llame a la misericordia, con respecto a las obras externas, la *summa religionis christianae*<sup>17</sup>.

La declaración de los misericordiosos como bienaventurados es una concreción del amor al prójimo. Dietrich Bonhoeffer nos ofrece una interpelante interpretación de esta bienaventuranza: «Estos desposeídos, estos extranjeros, estos carentes de poder, estos pecadores, estos seguidores de Jesús viven ahora con él incluso en la renuncia a su propia dignidad, pues son misericordiosos. Como si no tuviesen suficiente con su propia aflicción, con su propia carencia, se hacen partícipes de la aflicción de otros, de la bajeza de otros, de la culpa de otros. Sienten un amor irresistible por los pequeños, los enfermos, los desdichados, los humillados, por las víctimas de la violencia, por los que sufren y son excluidos injustamente, por todos aquellos que se angustian y apenan; y buscan a quienes incurren en pecado y culpa. Ninguna aflicción es demasiado profunda, ningún pecado demasiado terrible, para que allí se haga presente la misericordia. Las personas misericordiosas regalan su propio honor a los deshonorados y echan sobre sí mismas la deshonra de estos. Cabe encontrarlas al lado de públicos y pecadores y asumen de buen grado la ignominia de frecuentar su compañía. Sacrifican el mayor bien del ser humano -la dignidad y el honor personales- y son misericordiosas. Solo conocen una dignidad y un honor: la misericordia de su Señor, lo único de lo que viven. Él no se avergonzó de sus discípulos, fue un hermano para los seres humanos, cargó con su deshonra hasta la muerte en cruz. Tal es la misericordia de Jesús, lo único de lo que quieren vivir quienes están vinculados a él, la misericordia del Crucificado»<sup>18</sup>.

## 6.2. «Perdonaos unos a otros» y el mandamiento del amor a los enemigos

La exigencia jesuánica de amor al prójimo es central, pero también radical, tan radical que puede dejarle a uno sin aliento. En las antítesis del Sermón de la montaña, con la exigencia de justicia perfecta (cf. Mt 5,20), Jesús no solo va más allá de la tradición judía, sino más allá de toda medida humana. Ello se advierte en la exigencia de renunciar a la violencia: «No opongáis resistencia al que os hace el mal». De esta suerte, Jesús abole la regla del llamado *ius*

*talionis*: «Ojo por ojo, diente por diente» (Ex 21,24), reemplazándola por la siguiente: «Si uno te da una bofetada en [tu] mejilla derecha, ofrécele también la otra» (Mt 5,38-42, aquí v. 39; cf. Lc 6,29s). Esto desborda la fuerza humana normal y requiere una grandeza de ánimo y un dominio de sí, tanto humanos como cristianos, capaces de romper la circulación del mal y el círculo vicioso de violencia y contraviolencia, a fin de restablecer la paz.

En el Sermón de la montaña, la cima, el punto álgido de la misericordia y el amor exigidos es, para Jesús, el mandamiento del amor a los enemigos: «Amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen». Jesús justifica esta -desde un punto de vista humano- extrema exigencia aduciendo la conducta de Dios con los pecadores. Dice: «Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo». O también: «Sed, pues, perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,43-48; cf. Lc 6,27-29.32-36). En el padrenuestro, Jesús nos enseña a pedir que Dios perdone nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a quienes nos ofenden (cf. Mt 6,12; Lc 11,4). Jesús añade que debemos perdonar no solo una vez, sino siete veces, incluso setenta veces siete (cf. Mt 18,21s), esto es, sin cesar, sin límite. En la parábola del criado inmisericorde, Jesús explica el significado de esta exigencia (cf. Mt 18,23-35). Él mismo perdona mientras agoniza en la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). El diácono y protomártir Esteban realiza la misma súplica cuando agoniza durante su lapidación (cf. Hch 7,60).

En la antigüedad, el perdón en el sentido de absolución era una virtud de los reyes: se trata de un acto de magnanimidad y, en cuanto tal, presupone soberanía. Solamente Dios puede perdonar de verdad. «¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?» (Lc 2,7). Así, el perdón únicamente es posible merced a la fuerza y el don previo de la acción salvadora de Dios en Cristo (cf. Rom 3,25s). Tan solo es posible a la luz de la afirmación de que también Dios nos reconcilió consigo cuando aún éramos sus enemigos (cf. Rom 5,10). También nosotros debemos perdonar conforme al ejemplo de Dios: «Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Mt 6,12; Lc 11,4). Pero nuestro perdón, en cuanto tal, es asimismo necesario: «Perdonaos, como Dios os ha perdonado, en atención al Mesías» (Ef 4,32). «Como el Señor os ha perdonado, así también haced vosotros» (Col 3,13).

No cabe duda: el amor a los enemigos es quizá, desde un punto de vista humano, la exigencia más difícil de Jesús y, sin embar-

go, al mismo tiempo se trata de uno de los principales mandamientos cristianos, enraizado en la esencia más íntima del misterio cristiano y, por ende, signo distintivo de la conducta cristiana<sup>19</sup>. A juicio de los padres de la Iglesia, este mandamiento es un *propium* y *novum* cristiano tanto frente al Antiguo Testamento como frente a la filosofía pagana<sup>20</sup>. La Segunda Carta de Clemente afirma: quien no ama a quien lo odia no es cristiano<sup>21</sup>. Tertuliano denomina «ley fundamental» al amor a los enemigos<sup>22</sup>, y Crisóstomo lo considera la suprema quintaesencia de la virtud<sup>23</sup>.

Pero ya los padres de la Iglesia se percataron también de las dificultades con que tropieza la realización de este mandamiento en las complejidades y las estructuras de pecado de este mundo. A fin de llegar a una solución, desarrollaron una suerte de ética de dos escalones. Según Ambrosio, no desquitarse del mal con mal es un deber; corresponder al mal con bien es la perfección<sup>24</sup>. Para Agustín, perdonar a quienes han faltado contra nosotros es la forma suprema de la limosna. Con todo, es suficientemente realista para saber que la gran multitud carece de tal virtud, que es un don de los hijos de Dios perfectos. Mas todo creyente debe esforzarse por -y suplicar que le sea concedido- actuar así. Al menos debe perdonar a quienes le piden perdón. Para este caso se cumple que quien no perdona tampoco será perdonado por el Padre celestial (cf. Mt 6,5). Agustín habla de una palabra tronante: quien no despierta al oírla, más que meramente dormido, está ya muerto<sup>25</sup>. Una posición análogamente escalonada se encuentra en Tomás de Aquino: el amor requiere preparar el corazón para amar en cada caso concreto, si es necesario, a nuestros enemigos; en cambio, amarlos en aras meramente del amor a Dios, con independencia de que sea o no necesario, no es un requisito para la salvación, no forma parte de la necesidad, sino de la perfección del amor<sup>26</sup>. En semejantes intentos de escalonamiento y suavización puede verse la obra del realismo cristiano; sin embargo, no deberíamos valemnos de ellos para ponernos las cosas demasiado fáciles. Pues, para tales intentos, el amor a los enemigos plenamente realizado no es ya -a diferencia de lo que vivía Jesús- el centro de la praxis cristiana de fe, sino un caso límite o una meta ideal<sup>27</sup>. Considerablemente más difícil lo tiene esta estrategia en la problemática de la guerra. En caso de guerra no es posible reducir el amor a los enemigos a la exigencia de superación de los sentimientos personales de odio y, con ello, a la interioridad de la persona. Jesús quiere hechos concretos<sup>28</sup>.

La realización del amor a los enemigos no solo les resulta difícil a los cristianos individuales y a los Estados; también a la Iglesia le ha costado y le cuesta llevarlo a la práctica. Pues ¿cómo se ha portado el cristianismo en las persecuciones a judíos y herejes, en las cruzadas, en las guerras de religión? ¿Cómo ha tratado la Iglesia a sus adversarios en las polémicas y controversias, que muchas veces eran todo menos objetivas y limpias? Asimismo, muchas homilias bélicas causan una macabra impresión. Por consiguiente, no solo los cristianos individuales, sino también la Iglesia misma fracasa muy a menudo en la observancia del mandamiento del amor a los enemigos. En este terreno, entre el ideal y la realidad suele existir una gran distancia.

Las preguntas no solo se plantean por lo que atañe a la cuestión de la guerra y la paz, sino también en relación con el vecino poco amable, con nuestro competidor en lo profesional, en la economía, en la política, etc. En la economía y en la política se dan ineludiblemente situaciones de rivalidad en las que uno quiere y -en el mundo tal cual, como de hecho es- debe hacer doblar la rodilla y superar con claridad -no personal, pero sí económica y políticamente- al adversario no personal, pero sí político, y al competidor económico. En tales situaciones no será honestamente posible eludir diferenciaciones como las que hemos encontrado en Agustín y Tomás.

Pero el mandamiento del amor a los enemigos, siguen preguntando algunos, ¿es realista? ¿No es este mandamiento una utopía, no constituye una exigencia excesiva para el ser humano? ¿Cómo va a amar una madre al asesino de su hijo pequeño? ¿Puede perdonarlo? ¿Adónde iríamos a parar si no opusiéramos resistencia al mal, si perdonáramos en vez de reclamar justicia? ¿No se recompensaría de ese modo a quien cometiera una injusticia? Heinrich Heine, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y otros plantean tales preguntas de forma crítica y polémica. A juicio de Freud, el mandamiento del amor a los enemigos pertenece a un *credo quia absurdum est*<sup>29</sup>.

Pero a la pregunta: «¿Adónde iríamos a parar si renunciáramos a la violencia y apostáramos por el perdón?», se puede replicar con esta otra: «¿Adónde iríamos a parar si no existiera el perdón y la absolución, si de cada injusticia de la que somos víctima nos desquitaríamos con una nueva injusticia, ojo por ojo, diente por diente?». Después de las terribles experiencias de abominación del siglo XX, el problema del perdón y el amor a los enemigos ha cobrado nueva actualidad y ha llevado en algunos círculos a una absolutamente ne-

cesaria reorientación del pensamiento. Se ha evidenciado que la misericordia, el perdón y la absolución, aunque sean actos casi sobrehumanos, también constituyen actos sumamente racionales.

Solo si los bandos enfrentados se tienden mutuamente la mano por encima de viejas trincheras y unos a otros se piden perdón y se lo conceden, solo entonces es posible poner fin a conflictos sangrientos y traumáticos, iniciar un proceso de sanación de las ofensas recíprocamente infligidas y romper la espiral de violencia y el círculo vicioso de culpa y venganza (la venganza de sangre). No se puede olvidar sin más la injusticia cometida y menos aún se puede intentar esconderla sencillamente bajo la alfombra. Es necesario afrontar y reconocer con franqueza la injusticia que uno ha cometido. Cuando eso ocurre, puede llegarse a un recuerdo reconciliado, en el que las relaciones son purificadas y liberadas de su carga de animosidad. Merced a semejante recuerdo reconciliado, que restaña las heridas del pasado, cabe comenzar de cero y se torna posible un futuro nuevo en común<sup>30</sup>.

Esto no vale solo en el ámbito de las relaciones personales, sino también en el ámbito político. Piénsese, por ejemplo, en la reconciliación entre judíos y cristianos, alemanes e israelíes, alemanes y franceses o alemanes y polacos después de la Segunda Guerra Mundial. Cabe hacer presente asimismo las comisiones de la verdad en Sudáfrica, Irlanda y muchos otros lugares<sup>31</sup>. Se pueden recordar, por último, las transformadas relaciones ecuménicas e interreligiosas, en las que, pese a las diferencias objetivas que aún persisten, se ha conseguido superar en gran medida antiguas enemistades, así como la mentalidad partidista y competidora, en aras de cooperar de cara al fomento de la justicia y la paz en el mundo. Así pues, el amor a los enemigos no es ningún *credo quia absurdum*, sino un *credo quia rationabile est*.

### 6.3. Las obras corporales y espirituales de misericordia

En consonancia con la tradición judía, el Nuevo Testamento incluye catálogos de virtudes en los que ha encontrado cabida y es interpretada en concreto la misericordia (cf. 1 Pe 3,8; Rom 12,8.15} 2 Cor 7,15; Flp 1,8; 2,1; Col 3,12; Heb 13,3). Un catálogo de tales características aparece ya en el gran discurso de Jesús sobre el juicio universal (cf. Mt 25). Sobre esta base del Nuevo Testamento, la

tradición cristiana especificó luego qué significa en concreto la misericordia. Para ello, diferenció y detalló siete obras de misericordia corporales y siete obras de misericordia espirituales<sup>32</sup>.

Las obras de misericordia corporales son las siguientes: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar y cuidar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos. Y las espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir con paciencia los defectos del prójimo, rogar a Dios por los vivos y los difuntos. En su regla, san Benito amplía en un punto estas obras o, como él las llama, estos instrumentos de las buenas obras y añade: «No desesperar nunca de la misericordia divina»<sup>33</sup>.

Es interesante constatar que ni las obras de misericordia corporales ni, en especial, las espirituales tienen que ver con la transgresión de preceptos divinos explícitos. Al igual que en el discurso de Jesús sobre el juicio, aquí no se condena a ningún pecador que haya asesinado, robado, cometido adulterio, mentido o defraudado a otros. La condena de Jesús no afecta a contravenciones de los mandamientos de Dios, sino a la omisión del bien. Lo que importa es, de nuevo, obrar la mayor justicia posible (cf. Mt 5,20). Según esto, se puede pecar no solo actuando en contra de los mandamientos de Dios, sino también por omisión del bien, algo que, por desgracia, se tiene demasiado poco en cuenta.

Por consiguiente, la misericordia es algo más que justicia; en ella se trata de prestar atención y ser sensibles a la necesidad concreta que nos sale al paso. Se trata de la superación de la autorreferencialidad, que nos enroma y enceguece para las necesidades corporales y espirituales de otros. Se trata de vencer la dureza de corazón ante la llamada de Dios, que nos llega a través del encuentro con la necesidad de los demás<sup>34</sup>.

La matizada enumeración de las obras de misericordia corporales y espirituales no es, sin embargo, ingenua ni caprichosa. Se corresponde con la diferenciación de cuatro clases de pobreza. La más sencilla de entender es la pobreza física o económica: no tener un techo sobre la cabeza ni nada en la cazuela con lo que saciar el hambre y la sed, carecer también de ropa y de cobijo para protegerse de las inclemencias del tiempo. Hoy habría que incluir aquí también el paro. A ello se añaden las enfermedades o discapacidades graves no susceptibles de tratamiento y asistencia médicos adecuados.

No menos importante que la pobreza física es la pobreza cultural: en el caso extremo comporta el analfabetismo; en casos no tan extremos, pero igual de drásticos, la ausencia o escasez de oportunidades de formación y, por ende, carencia de oportunidades de futuro y exclusión de la vida social y cultural. Como tercera forma de pobreza hay que mencionar la pobreza relacional. Esta considera a la persona como ser social: soledad y retraimiento; muerte del cónyuge; fallecimiento de familiares o amigos; dificultades de comunicación; exclusión de la comunicación social, bien por culpa propia, bien por imposición externa; discriminación y marginación hasta el aislamiento por encarcelación o destierro. Por último, también existe la pobreza espiritual o anímica, que en las sociedades occidentales representa un grave problema: desorientación; vacío interior; desconsuelo y desesperanza; desesperación en lo relativo al sentido de la propia existencia; confusión moral y espiritual, hasta llegar al abandono del alma.

La diversidad y la pluridimensionalidad de las situaciones de pobreza exigen una respuesta pluridimensional. Sin duda, la ayuda material es básica. Pues solo si la nuda vida y supervivencia física está asegurada es posible paliar también la pobreza cultural, social y espiritual; sin embargo, la misericordia cristiana no puede circunscribirse a dar respuesta a la necesidad de índole física. Y es que la misericordia solo hace justicia al ser humano cuando, lejos de colocar a la persona que padece necesidad en una perdurable situación de dependencia, es ayuda para que el necesitado se ayude a sí mismo, ayuda para la autoayuda. Ello únicamente es posible cuando también se remedia la pobreza cultural, social y espiritual. De ahí que la *caritas* cristiana obligue a un enfoque integral que considere las diferentes dimensiones de la pobreza en su recíproca conexión y no ayude solo a la nuda supervivencia, sino también a una vida humanamente realizada al menos en cierta medida.

Sor Faustina expresa con gran belleza, en una oración compuesta en 1937, cuán lejos llega y qué profundidad alcanza la sensibilidad para la misericordia, qué significa esta concretamente para un cristiano y de qué es capaz:

«Ayúdame, oh Señor, a que mis ojos sean misericordiosos, para que yo jamás recele o juzgue según las apariencias, sino que busque lo bello en el alma de mi prójimo y acuda a ayudarlo.

Ayúdame, oh Señor, a que mis oídos sean misericordiosos, para que tome en cuenta las necesidades de mi prójimo y no sea indiferente a sus sufrimientos y quejas.

Ayúdame, oh Señor, a que mi lengua sea misericordiosa, para que jamás hable negativamente de mi prójimo, sino que siempre tenga una palabra de consuelo y perdón para todos.

Ayúdame, oh Señor, a que mis manos sean misericordiosas y estén llenas de buenas obras, para que sepa hacer a mi prójimo exclusivamente el bien y cargue sobre mí las tareas más difíciles y penosas.

Ayúdame, oh Señor, a que mis pies sean misericordiosos, para que siempre me apresure a socorrer a mi prójimo, venciendo mi propia fatiga y cansancio. El reposo verdadero está en el servicio al prójimo.

Ayúdame, oh Señor, a que mi corazón sea misericordioso, para que yo sienta todos los sufrimientos de mi prójimo. A nadie le rehusaré mi corazón. Seré sincera incluso con aquellos que sé que abusarán de mi bondad. Y yo misma me encerraré en el misericordioso Corazón de Jesús. Soportaré mis propios sufrimientos en silencio. Que tu misericordia, oh Señor, repose en mí.

Tú mismo me ordenas que me ejercite en tres peldaños de la misericordia. Primero, la acción misericordiosa, de todo tipo. Segundo, la palabra misericordiosa: lo que no soy capaz de llevar a cabo como acción debe acontecer por medio de palabras. Tercero, la oración: en caso de que no pueda mostrar misericordia con hechos ni con palabras, siempre puedo recurrir a la oración. Mi oración llega incluso allí donde yo no puedo hacerme corporalmente presente. Oh Jesús mío, transfórmame en ti, pues tú lo puedes todo»<sup>35</sup>.

#### 6.4. ¡Nada de una seudomisericordia de *laissez faire*!

También la misericordia y la religión pueden ser utilizadas erróneamente. Los preceptos cristianos del amor al prójimo y, sobre todo, del amor a los enemigos deben ser llevados a la práctica bajo las condiciones del mundo. Ello ocasiona a veces que, en la ambivalencia característica de las situaciones mundanas, la propia misericordia se torne ambivalente y sea mal utilizada. Es posible entonces transformarla en justo lo contrario de lo que debería ser y hacer de la apelación a la misericordia una suerte de suavizante de la ética cristiana.

Una forma de semejante seudomisericordia muy debatida en la actualidad consiste en proteger más al victimario que a la víctima en casos de injusticia. Tal indulgencia puede ser resultado de una mal entendida amistad o colegialidad; también puede acontecer por el deseo de proteger a una institución -ya sea la Iglesia, el Estado, una congregación religiosa o una asociación— de las consecuencias perjudiciales que podrían seguirse para ella en caso de descubrimiento y persecución de la injusticia. Esta actitud es contraria al espíritu del Evangelio, que aboga por una opción preferencial por los pobres y los más débiles en cada situación concreta. De ahí que la protección de las víctimas deba tener prioridad sobre la protección de los victimarios.

Existen otros malentendidos de la misericordia, no menos importantes. Hay que mencionar, sobre todo, el punto de vista del *laissez faire*, que todo lo tolera y consiente. Comienza por el hecho de que los padres, por falsa misericordia, ceden en todo ante sus hijos. Esta misma actitud equivocada se da cuando alguien, por aparente misericordia, hace la vista gorda en relación con una conducta equivocada y pecaminosa en vez de exhortar a la conversión.

En el profeta Ezequiel podemos leer una enfática exhortación. Dice que al centinela, si no toca la trompeta para avisar a la población cuando divisa un peligro inminente, se le pedirán luego cuentas por la sangre derramada. Y prosigue Ezequiel: si tú no hablas y adviertes al malvado, si no le dices que morirá por su culpa, entonces él morirá a consecuencia de sus pecados. «Pero a ti te pediré cuenta de su sangre». En cambio, si le has advertido y aun así él no se convierte, «él morirá por su culpa y tú salvarás la vida» (Ez 33,6-9).

Pablo afirma claramente que el otro no puede sernos indiferente, sino que más bien debemos ser responsables unos de otros por amor y misericordia. Así, Pablo no duda en amonestar a su comunidad (cf. Rom 12,1); con vistas a ello, reivindica para sí incluso la más elevada autoridad (cf. 2 Cor 5,20). Recuerda de forma del todo general el deber de solicitud y la responsabilidad que los cristianos tienen unos para con otros: «Enseñaos y exhortaos unos a otros» (Col 3,16). Así, en el Nuevo Testamento se habla de la corrección fraterna (cf. 1 Tes 5,11.14; 2 Tes 3,15; 2 Tim 2,25; Til 1,13; 2,15). Cuando tal amonestación (*paráklésis*), lejos de ser infatuada, tiene lugar desde la conciencia de la propia falibilidad, entonces es una obra de misericordia espiritual<sup>36</sup>. Así, también la misericordia puede ser una medicina amarga, si bien necesaria<sup>37</sup>. En

ocasiones debe hacer daño, al igual que el médico, cuando opera, debe hacer daño y sajar, no con intención de perjudicar, sino para ayudar y curar<sup>38</sup>.

Otro grave malentendido de la misericordia consiste en creer que, en nombre de ella, es legítimo hacer caso omiso del mandato divino de la justicia; esto es, en entender el amor y la misericordia no como realización y sobrepujamiento (*Überbietung*) de la justicia, sino como elusión (*Unterbietung*) y abrogación de esta. Así, a causa de una comprensión falsamente sentimental de la misericordia, se transgreden a veces preceptos elementales de la justicia. No se puede, por especiosa misericordia, aconsejar a una mujer que aborte ni actuar como cómplice de tal hecho solo porque se considere que el alumbramiento de un bebé discapacitado supone una exigencia desmesurada para la madre o incluso para el propio niño. De modo análogo, tampoco se puede ayudar activamente, por conmiseración, a un enfermo terminal a cometer suicidio, para así «liberarlo» de dolores y sufrimientos. Tal seudomisericordia no emula la misericordia de Dios; antes bien, se salta a la torera el mandamiento divino: «No matarás» (Ex 20,13; Dt 5,17).

No incurrir en seudomisericordia no significa tratar despiadadamente a las personas a las que en su respectiva situación les cuesta observar los mandamientos de Dios o han cometido ya pecado. En aras de la misericordia divina rectamente entendida es necesario recordarles el mandamiento de Dios, pero esto tiene que ser hecho con misericordia. Habrá que ayudarles con palabras y hechos a observar ese mandamiento en su situación, a menudo compleja y difícil, y eso es lo que en especial los servicios eclesiales de asesoramiento (por ejemplo, los que en Alemania se encargan de atender a mujeres que se plantean la posibilidad de abortar) deben hacer. En caso de que la persona haya echado sobre sí una culpa que pesará en su alma durante toda la vida, hay que acompañarla espiritualmente, tal como hizo Jesús con los pecadores. No se trata de juzgarla con severidad, sino de ayudarla a reconocer su culpa en vez de reprimirla y a confiar luego en la misericordia de Dios y su disposición a perdonar, siempre mayores que nuestros delitos.

Algo análogo vale también para la relación entre la misericordia y la veracidad. Esta cuestión cobra actualidad, por ejemplo, cuando hay que comunicarle a un enfermo o a un moribundo la verdad sobre su situación. Al afectado no le ayuda en realidad que, por una misericordia mal entendida, se le oculte la verdad o se le den falsas

esperanzas; antes al contrario, ello le impide mirar de frente la verdad y confrontarse humana y espiritualmente con su situación. En tales situaciones, la misericordia auténtica no dirá la verdad de forma insensiblemente dura, sino con la sensibilidad y la franqueza del amor (cf. Ef 4,15); la dirá de modo tal que ayude al enfermo a aceptarla y encararla. Para ello hace falta mucha comprensión, así como mucho tacto humano y espiritual.

## 6.5. Encontrar a Cristo en los pobres

La dimensión más profunda de la práctica de la misericordia la expresa Jesús en su gran discurso sobre el juicio. Allí dice lo siguiente: «Lo que hayáis hecho a uno solo de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40; véase también v. 45). Él, que era rico, se hizo pobre por nosotros (cf. 2 Cor 8,9) y asumió la condición de esclavo (cf. Flp 2,7). No solo se solidarizó con los pobres, también se identificó con ellos. Así, podemos encontrarnos con él en los pobres.

Agustín habla una y otra vez de la fundamentación cristológica del amor a los pobres. Se estima que en toda su obra cita Mt 25 más de 275 veces<sup>39</sup>. En un sermón escribe lo siguiente (en un denso estilo latino, que, difícilmente traducible, no se puede más que glossar): ¿qué has dado sino lo que de mí recibiste? Das cosas terrenas» recibes cosas celestiales. De lo mío has dado, yo me entrego a ti. Si Cristo se te ha dado, ¿cómo no vamos a darnos también nosotros a Cristo, a quien encontramos en los necesitados? Cristo alimenta y pasa hambre por ti; da y está necesitado. Cuando da, quieres recibir; ¿y no vas a querer dar cuando está necesitado? Cristo está necesitado cuando lo está un pobre. Quien está dispuesto a dar a todos los suyos el bien de la vida eterna se ha dignado recibir bienes temporales en cualquier pobre. Deseas encontrar al Cristo que se sienta en el trono celestial. Pues espera encontrarlo durmiendo bajo un puente, espera encontrarlo hambriento y tembloroso de frío, espera encontrarlo como extranjero<sup>40</sup>.

Así han entendido y vivido todos los grandes santos la *caritas* cristiana: el diácono Lorenzo, Martín de Tours, Nicolás de Mira, Isabel de Turingia, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Damián de Veuster. En el caso de Teresa de Calcuta, al principio de su camino hay una experiencia de Cristo en el encuentro con un enfermo ago-

nizante que no puede ser calificada sino de mística<sup>41</sup>. Teresa expresó en una oración esta dimensión cristológica -o también podríamos decir: mística- del amor al prójimo:

«Oh Señor, haz que hoy y cada día sepa verte en la persona de tus enfermos y que, ofreciéndoles mis cuidados, te sirva a ti.

Haz que, aun oculto bajo el disfraz poco atrayente de la ira, la arrogancia o la demencia, sepa reconocerte y decir: "Oh Jesús, mi paciente, cuán dulce es servirte".

Dame, oh Señor, esta visión de fe, y mi trabajo nunca me resultará monótono. Experimentaré siempre alegría acunando las pequeñas veleidades y los deseos de todos los pobres que sufren.

Oh queridos enfermos, me resultáis aún más queridos porque representáis a Cristo. ¡Qué gran privilegio poder servirlos!

Señor, hazme sensible a la dignidad de mi elevada vocación y a la gran responsabilidad que comporta. No permitas que nunca me muestre indigna de ella pecando de dureza de corazón, falta de amabilidad o impaciencia. Y luego, oh Dios, puesto que tú eres Jesucristo, mi paciente, dignate ser también conmigo un Jesús paciente. Sé indulgente con mis faltas, mira solo mi voluntad de amarte y servirte en la persona de cada uno de tus enfermos. Señor, incrementa mi fe, bendice mis esfuerzos y mi trabajo, ahora y por siempre. Amén»<sup>42</sup>.

Las palabras de Jesús y todos los santos mencionados nos muestran cuál es el sentido último del amor cristiano al prójimo y la misericordia. No se trata solo de una filantropía genérica, a la que en principio nada hay que objetar, siempre y cuando, lejos de agotarse en palabras vacías, conduzca a hechos concretos. No se trata solo de la compasión hacia quienes sufren, aunque esta, por contraposición a la dureza de corazón y al egoísmo, ya es mucho. Tampoco se trata de ideas para mejorar el mundo. La Biblia es muy realista en este sentido y sabe que «siempre tendréis pobres entre vosotros» (Jn 12,8). La misericordia cristiana consiste en el fondo en encontrarse con Jesucristo en la persona sufriente. De ahí que la misericordia no sea en primer lugar una cuestión de moral, sino de fe en Cristo, de seguimiento de Cristo, de encuentro con Cristo. Como evidencia la parábola del buen samaritano, lo que cuenta es la persona sufriente con la que me encuentro de manera concreta, que así se convierte en mi prójimo y necesita mi ayuda (cf. Lc 10,25-37). En este pobre, Jesucristo mismo me sale al encuentro.



Con ello no se cuestiona que el amor al prójimo tenga consecuencias sociales y políticas que desbordan el ámbito individual y de las que aún habrá que hablar por extenso<sup>43</sup>. Sin embargo, el compromiso social y político solamente resulta creíble cuando, lejos de limitarse a plantear exigencias a instituciones estatales, eclesiales o de cualquier otro tipo, vive de modo concreto y modelico el seguimiento de Cristo y la pro-existencia cristiana en el propio ámbito personal y en el entorno social inmediato. Tal testimonio creará escuela y moverá también a otros al compromiso concreto. Así, la identificación con Jesucristo en los pobres va más allá de un encuentro particular y tiene relevancia para los demás y para la Iglesia.

## 6.6. La misericordia como existencia vicaria de los cristianos

La vinculación personal con Jesucristo significa participación en su pro-existencia; así, la misericordia cristiana es, en último término, existencia vicaria cristiana. Esto se advierte prestando atención a los distintos niveles de significado de la llamada de Jesús al seguimiento<sup>44</sup>. Con la llamada al seguimiento se hace referencia a algo más que a la invitación a seguir los pasos de Jesús y acompañarlo en sus desplazamientos a pie. El seguimiento incluye comunidad de vida y misión (cf. Mc 3,14 par); y al final comporta asimismo comunidad de destino, pasión y cruz: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y me siga» (Mc 8,34 par). Así como Jesús se hizo servidor de todos, eso mismo deben hacer también sus discípulos. Quien quiera ser el primero entre sus discípulos debe ser servidor de todos (cf. Mc 10,45; véase también Jn 13,15). Como ocurrió con el propio Jesucristo, este morir con Cristo puede llegar hasta el seguimiento en la cruz, hasta la entrega de la vida por él (cf. Mc 8,34s par).

En la víspera de su pasión, Jesús ofrece a sus discípulos un ejemplo concreto. Así como él les presta el más bajo servicio de esclavo lavándoles los pies, así también deben actuar ellos (cf. Jn 13,14s). En tanto en cuanto han sido agraciados por Jesús, los discípulos han de hacer de su vida un regalo para los demás. Eso puede llevar perfectamente hasta la entrega extrema. Pues nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos (cf. Jn 15,13; 12,25s). La existencia del discípulo es entendida, a semejanza de la de Jesús, como ser para los demás, como pro-existencia.

La participación en la muerte vicaria y la resurrección de Jesucristo por medio del bautismo (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,28) y de la celebración de la eucaristía (cf. 1 Cor 10,16s) retoma esta idea desde una perspectiva pospascual de un modo nuevo y más profundo. Ser en Cristo significa ser en el cuerpo de Cristo con otros y para otros. «Si un miembro sufre, sufren con él todos los miembros; si un miembro es honrado, se alegran con él todos los miembros» (1 Cor 12,26). De este modo se hace realidad lo siguiente: «Llevad las cargas de los otros y así cumpliréis la ley del Mesías» (Gal 6,2). Pablo quiere hacerse esclavo de todos, a fin de ganar al mayor número posible: «Me hice todo a todos para salvar como sea a algunos» (1 Cor 9,22). Está dispuesto a extenuarse y, de hecho, termina extenuado; y esto lo entiende como un sacrificio en aras de la fe de su comunidad (cf. Flp 2,17; véase también 2 Cor 12,15). Servir apostólica y pastoralmente significa extenuarse, esto es, consumirse y, justo a través de tal servicio, hacer presente para los demás la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. La existencia apostólica no se lleva a cabo solo con la palabra, sino con la existencia entera. Así, la idea de representación se convierte en un concepto clave de la existencia cristiana<sup>45</sup>.

La idea del seguimiento como existencia vicaria ha adoptado diversas formas a lo largo de la historia<sup>46</sup>. Primero en los mártires, cuya sangre se convirtió en semilla de nuevos cristianos<sup>47</sup>; luego en los eremitas y monjes primitivos, así como en los monjes peregrinos irlandeses y escoceses, quienes asumieron el peregrinaje y el desarraigo por Cristo y la misión (*peregrinatio propter Christum*); y también en Francisco de Asís, quien vivió el seguimiento de Cristo en la pobreza y la humildad.

A partir de Bernardo de Claraval se desarrolló una mística de la cruz subjetiva e interiorizada, que buscaba comprender e interiorizar, desde la participación subjetivamente sentida, el amor divino manifestado en la pasión de Jesús. Como ya hemos visto, Bernardo de Claraval es representado a menudo en el momento en que Cristo se inclina a él desde la cruz y lo abraza. También hemos dicho que Bernardo plasmó el sentido de este acontecimiento en la frase: «En la medida en que nos conformamos con el Cristo que se entrega, somos transformados» (*transformamur cum conformamur*)<sup>48</sup>. Recordemos asimismo que tal espiritualidad vuelve a encontrarse en la mística del Maestro Eckhart, Juan Taulero y Enrique Susón, así como en la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis y, por último,

en el libro de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, en el que el sentir contemplativo de la vida y la pasión de Jesús es fundamento de la unión de vida contemplativa y activa.

Esta mística de la cruz caló igualmente en el arte. Mientras que las representaciones bizantinas y románicas de Jesús en la cruz lo muestran como Pantocrátor triunfante, el gótico lo presenta como eccehomo. Uno piensa sobre todo en las cruces sepulcrales erigidas a finales de la Edad Media a raíz de las epidemias de peste, cruces con las que han seguido identificándose durante siglos los afligidos, quienes delante de ellas se sentían reconfortados. Esta espiritualidad se tradujo también en los vía crucis de la piedad popular. En la contemplación empática y piadosa de la pasión y muerte de Jesús, los fieles se identificaban con las estaciones del vía crucis. En mi localidad natal, Wangen, en la región de la Algovia, se venera al Salvador cautivo. Es una tradición que se remonta a formas medievales de piedad y fue impulsada en el siglo XVIII por las visiones de Crescentia Hôss, una mujer natural de Kaufbeuren canonizada en el año 2001. ¿Quién no quería identificarse allí con una u otra de las múltiples formas de cautividad: prisioneros de guerra y presos comunes, internos de campos de concentración, prisioneros políticos, personas postradas en cama o encadenadas a una silla de ruedas, personas cautivas de pecaminosos enredos, personas acorraladas y sin salida a causa de ataduras económicas o de cualquier otro tipo?

Esta identificación con la pasión y la muerte de Jesús tomó también caminos equivocados. Ya incipientemente en la *devotio moderna* y en el pietismo y luego por completo en la Ilustración, la cristología de la *imitatio* se desgajó de su fundamento eclesial y objetivo-sacramental y degeneró en una jesuología de la *imitatio*. Jesús se convirtió en un modelo digno de imitar; lo que en un principio se fundaba en el indicativo de la acción salvífica sacramentalmente mediada se transformó en el imperativo del seguimiento moral de Jesús<sup>49</sup>. Otro peligro era la reducción de la *imitatio Christi* a una perspectiva centrada en la salvación individual. Existía el riesgo de olvidar que el carácter inclusivo de la representación de Jesús significa que nosotros somos incorporados activamente a la representación de Jesús y que esta representación va más allá del estar cordial y personalmente vinculado con Jesús y debe convertirse en ser discípulos al servicio de los demás.

Pablo se declara dispuesto a cargar con la maldición de la condena vicariamente por sus hermanos judíos (cf. Rom 9,2). Esta afirma-

ción ha desplegado una larga historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) en la tradición mística. Sabemos de muchos santos que permanecían en el desierto, en la noche oscura de la fe y en el abandono de Jesús en la cruz por parte de Dios en representación de aquellos que estaban atrapados en la noche de la lejanía de Dios y la falta de fe. Esta idea se encuentra sobre todo en la mística carmelitana de Juan de la Cruz<sup>50</sup>.

Teresa de Lisieux formuló de forma imperecedera esta idea de la mística del Carmelo. Asegura que desea ofrecerse al amor como víctima de holocausto. Es en el amor donde ve su vocación y su lugar en la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Una vez en el cielo, le gustaría arrojar flores de amor a la Iglesia sufriente, para así extinguir las llamas que la atormentan; es más, le gustaría arrojarse ella misma desde allí a la Iglesia combatiente, a fin de ayudarla a alcanzar la victoria<sup>51</sup>. De momento, dice, reza ya por sus hermanos los no creyentes. Con esta actitud, se declara dispuesta a internarse en el oscuro túnel en el que podrá experimentar de forma vicaria los horrores del moderno eclipse de Dios. Así, ora por sus hermanos los no creyentes, para que también ellos puedan vislumbrar el rayo de luz de la fe<sup>52</sup>. Teresa, que desea ardientemente marchar a misiones, quiere ayudar a los misioneros por medio de la oración y el sacrificio<sup>53</sup>. A su juicio, el celo de una carmelita debe abarcar el mundo en su totalidad<sup>54</sup>.

En esta tradición del Carmelo se encuadra asimismo Edith Stein o sor Teresa Benedicta de la Cruz. Durante la persecución judía de la época nazi recorrió el camino hacia las cámaras de gas de Auschwitz vicariamente por el pueblo judío, del que sabía que formaba parte para siempre<sup>55</sup>. Ese mismo espíritu fue el que movió a Maximiliano Kolbe a sacrificar de buen grado su vida en beneficio de otro interno de Auschwitz, padre de familia. También la madre Teresa de Calcuta, tras unas luminosas experiencias místicas iniciales, vivió en la oscuridad mística hasta su muerte. Es famosa su afirmación: «Si alguna vez soy declarada santa, será, sin duda, como una "santa de la oscuridad". Me ausentaré de continuo del cielo, a fin de encender una luz para aquellos que en la tierra viven a oscuras»<sup>56</sup>.

También cabe pensar en escritores como Léon Bloy, Charles Péguy y otros, quienes acabaron con el constreñimiento individualista de la idea de la representación y pusieron nuevamente de relieve su dimensión eclesial y universal. Ellos volvieron a entender la representación como centro del ser cristiano y la existencia cristiana

como pro-existencia. Dietrich Bonhoeffer plasmó certeramente este sentido profundo de la representación. Para él, el sufrimiento del mundo es la lejanía de Dios. De este sufrimiento escribe Bonhoeffer: «El sufrimiento debe ser soportado, a fin de que pase. O bien tiene que soportarlo el mundo, y este perece a consecuencia de él; o bien cae sobre Cristo y es superado en él. Así, Cristo padece vicariamente por el mundo. Solo su sufrimiento es sufrimiento redentor. Pero también la comunidad sabe ahora que el sufrimiento del mundo requiere que alguien cargue con él. De este modo, en el seguimiento de Cristo, el sufrimiento cae sobre ella y ella lo soporta en tanto en cuanto se halla sostenida por Cristo. La comunidad de Jesucristo se presenta ante Dios vicariamente por el mundo en la medida en que sigue a Cristo bajo el signo de la cruz»<sup>57</sup>.

En la actual situación de diáspora, en medio de una sociedad secularizada, esta espiritualidad del interceder por otros y ocupar su lugar podría ayudar a que se abriera la centrípeta mentalidad de numerosas comunidades, convirtiéndose en una suerte de orientación espiritual para hoy y para mañana. Así, el amor al prójimo vivido con radicalidad nos remite a la dimensión eclesial, un tema del que debemos ocuparnos a continuación.

## 7

## LA IGLESIA, SUJETA A LA MEDIDA DE LA MISERICORDIA

### 7.1. La Iglesia: sacramento del amor y la misericordia

**E**L mandamiento de la misericordia rige no solo para el cristiano individual, sino también para la Iglesia en su conjunto. Al igual que ocurre con el cristiano individual, también en el caso de la Iglesia el mandamiento de la misericordia está fundado en el ser de la Iglesia como cuerpo de Cristo. De ahí que la Iglesia no sea una especie de agencia de servicios sociales y de caridad; en cuanto cuerpo de Cristo, la Iglesia es sacramento de la permanente y eficaz presencia de Cristo en el mundo y, por ende, sacramento de la misericordia. Y esto lo es como *Christus totus*, como Cristo cabeza y miembros. Así, la Iglesia se encuentra con Cristo mismo en sus propios miembros y en las personas necesitadas. A través de la palabra y el sacramento, pero también a través de su vida toda, la Iglesia tiene que hacer presente en la historia y en la vida del cristiano individual el evangelio de la misericordia, que es el propio Jesús. Pero ella misma es también objeto de la misericordia divina. Como cuerpo de Cristo ha sido salvada por Jesucristo, pero en su seno alberga asimismo a pecadores y, por tanto, debe ser purificada una y otra vez, a fin de existir pura y santa (cf. Ef 5,23-26s). Por eso, debe preguntarse sin cesar y con actitud autocrítica si está de hecho a la altura de lo que es y debe ser. A la inversa, nosotros, siguiendo el ejemplo del propio Jesucristo, no debemos tratar con fatuidad, sino con misericordia los defectos y errores de la Iglesia. Pero hemos tener claro que una Iglesia sin caridad y sin misericordia no es ya la Iglesia de Jesucristo.

Estas afirmaciones básicas sobre la esencia y la misión de la Iglesia, su santidad y su permanente necesidad de renovación no pue-

den ser fundamentadas y desarrolladas aquí en detalle. Eso tiene que llevarse a cabo en el marco de la eclesiología, que en este contexto tenemos que dar por supuesta<sup>1</sup>.

El intrínseco vínculo entre caridad (o misericordia) e Iglesia o, por decirlo con mayor exactitud, entre caridad (o misericordia) y unidad de la Iglesia se echa de ver con claridad sobre todo en un texto de san Agustín en el que este alude al himno al amor de 1 Cor 13: «Pero si no tengo amor, no soy nada». Agustín no entiende el amor solo desde un punto de vista individual como obra de cada cristiano, sino también desde un punto de vista eclesial como unidad de la Iglesia en el amor. De ahí se sigue que las obras del amor, la limosna, también la virginidad e incluso el martirio no son nada en ausencia del amor en la Iglesia y fuera de la comunidad eclesial; sin esta comunión en el amor, el vínculo de la unidad se rompe y las buenas obras son como sarmientos separados de la vid<sup>2</sup>. Así, Agustín subraya una y otra vez en contra de los cismáticos donatistas: al margen del amor y fuera de la comunidad eclesial, todo es pura vanidad<sup>3</sup>. En estas afirmaciones es fundamentalmente correcto lo siguiente: la caridad (o la misericordia) no es una empresa privada de los cristianos individuales; la caridad (o la misericordia) en la Iglesia tampoco es una oferta de carácter social, una más de las que existen en la actualidad; tiene más bien una dimensión específicamente eclesial, pues pertenece de modo esencial a la comunidad de la Iglesia y de su fe y a la unidad que en ella se vive.

Por otra parte, pensando en el ecumenismo, hoy nos cuesta pronunciar las citadas afirmaciones de Agustín, que proceden de la controversia con los cismáticos donatistas. Debemos entenderlas en relación con otras afirmaciones realizadas por el obispo de Hipona en el mismo contexto. Allí dice que muchas personas están dentro de la Iglesia solo en apariencia, mas el corazón lo tienen fuera; en cambio, otros muchos que están fuera de la Iglesia pertenecen a ella si se juzga por el corazón<sup>4</sup>. La pertenencia exterior a la Iglesia no es, por tanto, suficiente; hay que pertenecer a ella también con el corazón, es decir, hay que vivir movidos por el Espíritu, movidos por el Espíritu del amor. Mas ese amor lo encontramos también con frecuencia fuera, en personas que no pertenecen a la Iglesia visible.

Esta idea la hizo suya el concilio Vaticano II. Reconoce que la Iglesia católica posee la plenitud de los medios de salvación, pero que el Espíritu Santo confiere asimismo muchos dones espirituales fuera de los límites visibles de la Iglesia católica<sup>5</sup>. Por consiguiente, también

fuera de la Iglesia visible se realizan obras de amor y misericordia; en cierto modo podemos tomar como modelo a este respecto a cristianos no católicos, en ocasiones incluso a no cristianos, y aprender de ellos. Y a la inversa, quienes están dentro y pertenecen a la Iglesia visible deben hacer todo lo posible por vivir el amor eclesial y visibilizarlo en las obras de misericordia corporales y espirituales.

Así, el mensaje de la misericordia no tiene solo consecuencias para la vida de los cristianos individuales, sino también consecuencias -y muy importantes- para la doctrina, la vida y la misión de la Iglesia<sup>6</sup>. El más grave reproche que cabe hacerle a la Iglesia y con frecuencia se le hace es que ella misma no lleva a la práctica lo que anuncia a otros, más aún, que muchas personas la experimentan como severa e inmisericorde. De ahí que el papa Juan XXIII dijera con motivo de la inauguración del concilio Vaticano II que hoy la Iglesia debe emplear sobre todo las armas de la misericordia<sup>7</sup>. El papa Juan Pablo II se hace eco de esta afirmación en la encíclica *Dives in misericordia*, en la que dedica un capítulo entero al tema de «la misericordia divina en la misión de la Iglesia». El pontífice polaco acentúa que es tarea de la Iglesia dar testimonio de la compasión divina<sup>8</sup>.

Esto puede acontecer de un triple modo. La Iglesia debe: (a) anunciar la compasión de Dios; (b) ofrecer concretamente a las personas esa compasión divina en el sacramento de la misericordia, o sea, en el sacramento de la penitencia; y (c) permitir que la compasión divina se manifieste y realice en su figura concreta y en toda su vida, incluido el derecho canónico.

## 7.2. El anuncio de la misericordia divina

La primera tarea de la Iglesia consiste en anunciar el mensaje de la misericordia. Justamente en la actual situación, en la que muchos viven como si no existiera Dios, este mensaje no puede dejarse arrinconar en vías y escenarios secundarios. Antes bien, la Iglesia tiene que avanzar hasta el centro del mensaje evangélico, situando en primer plano el mensaje del Dios misericordioso. De ahí que no deba anunciar un Dios mortecino y vago, un Dios que no sea sino el mínimo común denominador de todas las religiones o un concepto filosófico abstracto; ni hablar de manera minimizadora y banal del «buen Dios»; ni infundir miedo a las personas con el Dios

juez y vengador. La Iglesia tiene que alabar con los Salmos la inagotable misericordia divina y anunciar a Dios como «Padre compasivo y Padre de todo consuelo» (2 Cor 1,3) «rico en misericordia» (Ef 2,4). Ha de narrar la concreta historia del Dios compasivo con los seres humanos, tal como es atestiguada en la Antigua y la Nueva Alianza; y debe presentarla del modo en que Jesús lo hizo en sus parábolas, dando testimonio del Dios que ha revelado definitivamente su misericordia en la muerte y resurrección de Jesús.

En su anuncio, la Iglesia debe poner de manifiesto que la historia de las manifestaciones de la misericordia divina cobra realidad hoy para nosotros y para los oyentes actuales (cf. Lc 4,21). La historia de la salvación de aquel entonces se convierte en cierto modo en historia de salvación en el presente y, por ende, en historia de nuestra vida y de la de nuestros contemporáneos. Un ejemplo bíblico de tal evangelización actualizadora lo encontramos en la Carta a los Hebreos. Esta fue escrita en una situación en la que el entusiasmo originario ya se había atenuado y muchos corrían peligro de caer en la apostasía. En esta situación, en cierto modo análoga a la nuestra, resuena una y otra vez la palabra «hop: «Si hoy escucháis su voz, no endurecéis el corazón» (Heb 3,7; cf. v. 15); «animaos unos a otros cada día, mientras suena ese hop (Heb 3,13). Pues Dios, en su misericordia, siempre nos regala un nuevo «hop (Heb 4,7).

La actualización del mensaje de Dios y su misericordia se torna especialmente relevante en relación con la nueva evangelización<sup>9</sup>. La cual no consiste en una barata acomodación a -y con- graciamiento con- las modas y estados de ánimo actuales. La nueva evangelización no puede anunciar un nuevo evangelio; antes bien, su sentido es hacer actual en una nueva situación el mismo evangelio de siempre, el único evangelio. Como predicadores, solo llegaremos al corazón de los oyentes si hablamos de Dios de modo concreto a la vista de las necesidades y los sufrimientos de las personas, si ayudamos a estas a descubrir al Dios misericordioso en su propia biografía. En nada nos ayuda limitarnos a criticar el mundo moderno y a las personas de hoy (entre las que nosotros mismos nos contamos); debemos volvernos con misericordia hacia la situación actual y afirmar que, sobre la niebla que envuelve nuestro mundo y a menudo también sobre las tinieblas de este, reina el rostro de un Padre que es magnánimo y bondadoso y conoce y ama a todo individuo, un Padre que sabe qué es lo que necesitamos (cf. Mt 6,8.32).

La nueva evangelización puede decirles a los alejados de Dios y de la Iglesia que Dios -al igual que el padre de la parábola del hijo pródigo, que salió al encuentro de su hijo- está cerca de ellos otorgándoles su gracia y misericordia, incluso cuando ellos se creen lejos de él, y los espera para acogerlos de nuevo junto a sí y restituirles sus derechos filiales (cf. Lc 15,20-24). Que, como el buen samaritano, los recoge, por así decir, en la cuneta, se inclina sobre ellos y les venda las heridas (cf. Lc 10,30-35); y que, a semejanza del buen pastor, va detrás de ellos cuando se pierden y quedan atrapados en algún matorral, se los echa al hombro, a su hombro, a nuestro hombro, y los reintegra lleno de alegría a la comunidad de todos los cristianos. A quienes, a pesar de haberse alejado, a menudo están mucho más cerca de lo que ellos mismos imaginan podemos asegurarles que en el cielo hay más alegría por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse (cf. Lc 15,3-7).

Cuando la Iglesia da testimonio de la compasión divina de esta manera, no solo anuncia la más profunda verdad sobre Dios, sino también la más profunda verdad sobre nosotros los seres humanos. Pues la verdad más profunda sobre Dios es que Dios es el amor que se dona a sí mismo y siempre está dispuesto a perdonar (cf. 1 Jn 3,8.16). La verdad más profunda sobre el ser humano es que Dios, en su amor, nos ha creado milagrosamente y que luego, al alejarnos de él, no nos ha dado por perdidos, sino que más bien nos ha restablecido y ha restablecido nuestra dignidad de un modo aún más milagroso<sup>10</sup>. Dios ha descendido a nosotros en nuestra más profunda humillación, a fin de elevarnos hacia sí y atraernos a su corazón. Allí podemos encontrar definitivamente descanso y paz. Tras una vida inquieta, Agustín comienza sus *Confesiones* diciendo: «Nos estimulas a deleitarnos en alabarte; porque nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»<sup>11</sup>.

Este mensaje del Dios de la compasión solo podemos proclamarlo con credibilidad si también nuestro lenguaje está signado por la compasión. Con los adversarios del Evangelio, de los que hoy no faltan como tampoco faltaron en el pasado, debemos confrontarnos con firmeza en lo que hace al contenido, pero procurando no encendernos en la polémica ni responder al mal con mal. A la luz del Sermón de la montaña, pagar al adversario con la misma moneda no es una conducta eclesialmente justificable. Ni siquiera en la confrontación con los adversarios debe determinar la polémica nuestro

modo de hablar, sino el afán de decir y hacer la verdad en el amor (cf. Ef 4,15). Debemos luchar por la verdad virilmente, pero no sin amor, afirma Crisóstomo<sup>12</sup>. Por eso, la Iglesia no debe sermonear desde lo alto del púlpito a sus oyentes con la actitud de quien cree saberlo todo. Ver el mundo moderno desde una óptica exclusivamente negativa como acontecimiento que aboca a la decadencia es injusto y como tal es percibido. La Iglesia debe valorar los legítimos deseos del hombre moderno y los progresos en humanidad realizados por la Modernidad, abordando con misericordia sus problemas y heridas.

La misericordia sin verdad sería un mero consuelo carente de sinceridad; sería promesa vana, huera cháchara. Pero, a la inversa, la verdad sin misericordia sería fría, negativa e hiriente. La verdad no se puede anunciar bajo el lema: «Acéptala o muere». La verdad no es como una manopla de baño mojada que se le tira a la cara al otro; más bien, es comparable con un cálido abrigo en el que se le ayuda a meterse, a fin de que esté protegido de las inclemencias del tiempo y se sienta a gusto.

En este sentido, es necesario un nuevo tono, un nuevo estilo más dialogal. El tipo polémico de controversia se encuentra ya en parte en el Nuevo Testamento<sup>13</sup>, a menudo también en los padres de la Iglesia y alcanza su consumación en la teología de controversia, que no se caracteriza por el juego limpio ni por la objetividad ni por la disposición a la escucha y al entendimiento. Frente a ello, el concilio Vaticano II apuesta por un nuevo estilo dialogal. Eso no tiene nada que ver con la relativización de la verdad ni con el encubrimiento de las divergencias existentes. Un diálogo en el que no se buscara la verdad no sería merecedor de ese nombre. Rectamente entendido, el diálogo presupone un corazón dispuesto a escuchar, así como la escucha recíproca. Dialogar significa darse mutuamente testimonio de la verdad, entablar al respecto un intercambio marcado por la disposición al entendimiento, a fin de llegar, en la medida en que sea posible, a una mutua conformidad en la verdad y, cuando ello resulte del todo imposible, atreverse a reconocer con franqueza: «Estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo» (*We agree that we disagree*)<sup>14</sup>. Se trata de afirmar la verdad en el amor; solo entonces puede esta llegar a ser interpelante y convincente, solo entonces puede ser entendida y acogida como lo que es, a saber, verdad salvífica.

### 7.3. La penitencia: sacramento de la misericordia

El mensaje del evangelio de la misericordia es fundamental. Pero en Jesucristo la Palabra se ha hecho carne (cf. Jn 1,14); así, también la palabra de la Iglesia adquiere forma concreta en el sacramento<sup>15</sup>. Todos los sacramentos son sacramentos de la misericordia de Dios. El sacramento de ingreso en la Iglesia, el bautismo, incorpora al bautizado en la *communio* de la Iglesia como comunidad de vida y amor. Puesto que perdona los pecados (cf. Hch 2,38; 1 Cor 6,11 ; Ef 1,7; Col 1,14), el bautismo es un sacramento de la misericordia divina. Lo mismo vale para la unción de enfermos (cf. Sant 5,15). Cada vez que se celebra la eucaristía, se hace presente la fuerza perdonadora de la sangre derramada del Señor (cf. Mt 26,23). De este modo, la participación en la eucaristía tiene la virtud de perdonar nuestros pecados cotidianos. Según el famoso dicho de Agustín, la eucaristía es el sacramento de la unidad y el amor<sup>16</sup>, el sacramento que nos lleva a la más profunda unidad en y con Jesús -vinculándonos también entre nosotros- y por el que somos enviados al servicio del amor y la misericordia<sup>17</sup>.

La Iglesia vivió ya muy pronto la experiencia de que los cristianos, quienes por medio del bautismo se han convertido en criaturas nuevas (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15), recaen en la vida y los vicios del mundo viejo. En la Iglesia primitiva estalló una enconada controversia sobre la posibilidad o no de una segunda penitencia después de tal reincidencia. Decisivo a este respecto fue el dicho de Jesús según el cual a la Iglesia se le ha concedido autoridad para atar y desatar (cf. Mt 16,19; 18,18); en el Evangelio de Juan, esta autoridad se interpreta como autoridad para perdonar o no los pecados (cf. Jn 20,22s). Esta autoridad es el regalo pascual del Señor resucitado a sus discípulos. Sobre esta base, la Iglesia primitiva desarrolló con el sacramento de la penitencia un procedimiento penitencial. Lo entendió como una segunda tabla de salvación tras el naufragio del pecado<sup>18</sup> y como un segundo y fatigoso bautismo, no por medio del agua, sino de las lágrimas<sup>19</sup>. Así, el sacramento de la penitencia es el verdadero sacramento de la misericordia de Dios, quien reiteradamente nos perdona y reiteradamente nos concede otra oportunidad, la posibilidad de un nuevo comienzo<sup>20</sup>.

En el curso de los siglos, este sacramento ha experimentado múltiples transformaciones, en las que aquí no podemos detenernos<sup>21</sup>. El sacramento de la penitencia, tal como se ha ido configu-

rando en ese desarrollo, es recomendado encarecidamente por grandes santos como Catalina de Siena, Alfonso María de Ligorio, el cura de Ars, el padre Pío, sor Faustina y muchos otros. También el magisterio y los pastores de la Iglesia lo recomiendan con gran énfasis<sup>22</sup>. Una praxis de tan prolongada existencia y tan reiteradamente recomendada por la Iglesia no puede ser un desarrollo erróneo; antes bien, debe reportar gran provecho para el despliegue de la vida espiritual.

Karl Rahner, quien se ocupó a fondo de la historia y la teología del sacramento de la penitencia, escribió un imponente artículo sobre la praxis penitencial y el sentido de la confesión frecuente por devoción<sup>23</sup>. La importancia de la confesión no se puede establecer solo -es más, ni siquiera en primer lugar- desde la dirección espiritual y el asesoramiento de conciencia; todo eso es posible y recomendable hacerlo igualmente al margen de la confesión. Para fortalecerse de cara a los desafíos diarios existen asimismo otros medios, en especial la eucaristía. Además, el sacramento de la penitencia es una específica manifestación esencial de la vida de la Iglesia. Pues también los pecados cotidianos son manchas y arrugas de la esposa de Cristo, que atenúan su fuerza de irradiación y lastran la vida de la Iglesia en general. En este sentido, toda confesión es también un volverse visiblemente hacia el cuerpo visible de Cristo, que es la Iglesia.

En la actualidad no queda más remedio que hablar de una grave crisis de este sacramento. En la mayoría de las parroquias, su práctica se ha perdido en gran medida; y muchos cristianos participan en la eucaristía sin cuidar la praxis sacramental de la penitencia, también muchos de aquellos que acuden con regularidad a la celebración dominical. Este hecho se cuenta entre las heridas más profundas de la Iglesia actual y tiene que ser motivo para interpelar seriamente a nuestra conciencia personal y pastoral. Para el futuro de la Iglesia será esencial elaborar un nuevo orden penitencial y llevar a cabo una renovación del sacramento de la penitencia.

Las razones de la actual crisis son múltiples. Muchos no experimentan ya el sacramento de la penitencia como un regalo pascual ni como liberación; al contrario, a menudo es entendido como obligación, como medio de control, como intento de dirigir las conciencias y tutelar a las personas. Para algunas personas mayores, el sacramento de la penitencia está asociado en ocasiones a experiencias en verdad traumáticas. Pero en la actualidad, la mayoría so-

lamente conoce tales experiencias de oídas. Mientras que las generaciones mayores tienen reparos ante el sacramento de la penitencia a causa de las malas experiencias vividas, hoy numerosos cristianos más jóvenes tienen reparos ante él porque nunca lo han experimentado. A ello se añade en muchos de nuestros contemporáneos una ilusión de inocencia verdaderamente patológica<sup>24</sup>. La culpa siempre la tienen los demás o el sistema. Aquí opera un gigantesco mecanismo de exculpación, que en último término cuestiona la responsabilidad personal y, con ello, la dignidad humana. Entretanto, parece que poco a poco las cosas están cambiando para bien. Sobre todo en lugares de peregrinación y en centros espirituales, así como en las jornadas mundiales de la juventud, el sacramento de la penitencia vuelve a ser demandado y muchos lo experimentan de nuevo como una gracia.

El sacramento de la penitencia es el verdadero refugio de los pecadores, algo que todos nosotros somos. En él se nos libera de las cargas que arrastramos con nosotros. En ningún otro momento experimentamos la compasión de Dios de forma tan inmediata, tan directa, tan concreta como cuando en nombre de Jesús se nos dice: «Tus pecados quedan perdonados». Sin duda, a nadie le resulta fácil confesar humildemente sus pecados, que suelen ser una y otra vez los mismos; pero todo aquel que los confiesa y al que luego se le dice el *absolvo te*, no en general y de forma anónima, sino concreta y personalmente, conoce la liberación interior, la paz espiritual y la alegría que este sacramento confiere. Si Jesús habla de la alegría que estalla en el cielo por la conversión de un pecador (cf. Lc 15,7.10), a quien recibe este sacramento se le concede experimentar que tal alegría no solo reina en el cielo, sino que encuentra eco también en su corazón. Por consiguiente, es necesario redescubrir este sacramento. Esto vale sobre todo para los sacerdotes. Pues el encargo de perdonar los pecados es el encargo que el Señor resucitado hace a los apóstoles. De ahí que para todo sacerdote sea una obligación y una obra de misericordia estar dispuesto a administrar el sacramento del perdón.

Existen, a buen seguro, diversas formas de penitencia: la oración, las obras de misericordia, el diálogo fraternal (*correctio fraterna*), la renuncia voluntaria al consumo (ayuno), etc. Toda celebración de la eucaristía comienza con un acto penitencial y una imprecadora oración de absolución. Todas estas formas de penitencia poseen su valor e importancia. Su razón de ser es preparar, acompañar

y prolongar el sacramento de la penitencia; no pretenden ni pueden sustituirlo. También el diálogo espiritual y el asesoramiento psicológico tienen su valor, pero tampoco ellos pueden ocupar el lugar del sacramento de la penitencia. Los consejeros y psicólogos pueden ayudarnos a entendernos mejor a nosotros mismos y a entender mejor nuestra atorada situación, así como a enderezar lo torcido, a aceptarnos a nosotros mismos y a aceptar a los demás, dándonos buenos consejos al respecto; como pastores de almas, los sacerdotes tendremos que recurrir a menudo a su competencia profesional y experiencia humana. Pero ningún psicólogo ni ningún consejero puede decir: «Tus pecados te son perdonados», «vete en paz».

Este sacramento responde hoy como ayer a una profunda necesidad, y eso lo hace actual. Es una obra de misericordia tanto para el individuo como para la comunidad eclesial. Podría ser una ayuda para superar agresividades y partidismos en la Iglesia, para dar una nueva oportunidad a la humildad, para encontrar una forma más misericordiosa de tratarnos unos a otros en la Iglesia, para convertirnos en una Iglesia más misericordiosa.

## 7 A. La praxis eclesial y la cultura de la misericordia

Es evidente que no basta con que la Iglesia se llene la boca de la palabra «misericordia»; es necesario obrar bien, llevar la verdad a la práctica (cf. Jn 3,21). Especialmente en la actualidad, a la Iglesia se la mide más por sus hechos que por sus palabras. De ahí que el mensaje de la Iglesia deba repercutir en su praxis concreta, plasmándose en una cultura de la misericordia en toda la vida eclesial<sup>25</sup>.

En el ámbito griego y romano existía, sin duda, la beneficencia y la filantropía, pero estas no tenían por objeto a los pobres, sino a los ciudadanos (distribución de alimentos, sistema sanitario, etc). Frente a ello, la vida eclesial se caracterizó desde el principio por una activa praxis caritativa. Esta enlazaba con la praxis judía, pero, en virtud del mensaje de Jesús, tomó sus propios caminos. Desde el principio se caracterizó por el hecho de que, en vez de quedar confiada a la piedad privada, fue practicada por la comunidad de forma institucionalizada.

Así, las reuniones para celebrar la cena del Señor estuvieron vinculadas desde el principio con un ágape (una comida saciadora como banquete de amor). En los Hechos de los Apóstoles se dice que,

ya en la primitiva comunidad jerosolimitana, el servicio a la mesa adquirió tal dimensión que los apóstoles no podían seguir atendiendo, por lo que designaron a los Siete, más tarde llamados diaconos, para que se encargaran de él (cf. Hch 6,1-4). Es cierto que Pablo, dada la aparición de ciertas conductas anómalas, instó a distinguir claramente entre la cena del Señor y la comida saciadora. Quería que no se confundiera la una con la otra, pero la unidad de ambas estaba para él fuera de duda (cf. 1 Cor 11,17-34)<sup>26</sup>. Ya en los primeros tiempos, el apoyo mutuo se extendía más allá de la respectiva comunidad. En sus comunidades, el apóstol Pablo organizaba con regularidad colectas para los pobres de Jerusalén (cf. Gal 2,10; Rom 15,26; 2 Cor 8,9). Por principio valía lo siguiente: «Llevad las cargas de los otros y así cumpliréis la ley del Mesías» (Gal 6,2). Así pues, los primeros cristianos no solo se llamaban hermanos unos a otros, sino que actuaban como tales<sup>27</sup>.

Los testimonios de la Iglesia primitiva son numerosos y abrumadores. Relatan la entrega de limosnas al término de la eucaristía dominical<sup>28</sup>. Estas limosnas se dedicaban a la ayuda de viudas y huérfanos, pero también de enfermos, débiles, pobres y personas incapacitadas para trabajar; a la remuneración de quienes realizaban algún servicio en la comunidad; al cuidado de presos y esclavos, así como de quienes languidecían en las minas; a la hospitalidad con los cristianos que llegaban de visita o estaban de paso; y a la solidaridad con otras comunidades pobres o amenazadas. Tertuliano refiere hasta qué punto la solicitud de los cristianos por los afligidos suscitaba la admiración de su entorno pagano. Cuenta que los paganos decían: «¡Mirad cómo se aman!»<sup>29</sup>. Un bello testimonio de la vida de los primeros cristianos se encuentra en la *Carta a Diogneto*, un texto anónimo compuesto en el siglo II o III. En él se evidencia que los cristianos no llevaban una vida extraña, sino una vida por completo normal en lo exterior, aunque se conducían de un modo distinto: «Aman a todos y son perseguidos por todos... Son pobres y hacen ricos a muchos; carecen de todo y, sin embargo, tienen de todo en abundancia»<sup>30</sup>.

El responsable de este servicio diaconal era el obispo, quien, para realizarlo, se valía de los diaconos. A partir del siglo IV surgieron albergues para enfermos y peregrinos o asilos para pobres en los que luego se inspiraron los hospitales medievales para el cuidado de pobres y enfermos. Más tarde se fundaron numerosas órdenes asistenciales, que altruistamente se comprometieron y siguen comprometi-



tiéndose hasta hoy a favor de niños, pobres, ancianos, enfermos y discapacitados. Con ello, el cristianismo ejerció una influencia en la cultura europea y en la cultura de la humanidad que todavía da fruto en la actualidad, por regla general en forma secularizada. Al margen de este impulso cristiano no se entiende la historia cultural y social de Europa ni la de la humanidad.

A causa de la cambiada y sin cesar cambiante situación social, hoy se plantean nuevas preguntas y desafíos sociales, de los que todavía tendremos que ocuparnos en detalle<sup>31</sup>. En este contexto solamente es necesario llamar la atención sobre un problema: el peligro de aburguesamiento de la Iglesia en el acaudalado mundo occidental. En muchas comunidades se ha configurado un ambiente en el que difícilmente encuentran sitio las personas que no encajan en el marco de un estilo de vida más o menos burgués, las personas que se han echado a perder o han sido víctimas de los mecanismos sociales. Esta es una situación difícil de conciliar con la praxis del propio Jesús. Pues nada causó mayor escándalo durante su actividad terrena que el afecto que sentía por los pecadores. «¿Por qué come con recaudadores y pecadores?», así rezaba la pregunta que más bien era un reproche. La respuesta de Jesús fue: «No tienen necesidad del médico los sanos, sino los enfermos. No vine a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,16s). Entre los publicanos y las prostitutas encontró Jesús también mayor fe que entre las personas establecidas de la época. Por eso pudo decir de unos y otras, de publicanos y prostitutas, que entrarán en el reino de Dios antes que quienes se tienen a sí mismos por justos (cf. Mt 21,31s). A los acusadores que arrastraron hasta él a una mujer pillada en adulterio se limita a decirles: «Quien de vosotros esté sin pecado tire la primera piedra». Pero a la mujer, cuando ya nadie quería condenarla, se dirige del siguiente modo: «Tampoco yo te condeno. Ve y en adelante no peques más» (Jn 8,7.11).

De ahí que la crítica más grave que se le puede hacer a la Iglesia sea, como ya ha quedado dicho, la de que con frecuencia no lleva o no parece llevar a la práctica sus palabras, que habla de la misericordia de Dios, pero muchas personas la experimentan como rigurosa, dura e inmisericorde. Tales acusaciones se formulan, por ejemplo, en referencia al trato que la Iglesia depara a las personas en cuya vida ha habido rupturas o fracasos, a los divorciados que han vuelto a casarse civilmente y a quienes (según el derecho civil) han abandonado la Iglesia, a menudo solo porque no querían o no

podían pagar el impuesto eclesiástico; y se formulan también en referencia a cómo critica e incluso rechaza a aquellos que no llevan una forma de vida acorde al orden eclesiástico o, por cualquier otro motivo, no encajan en el sistema normativo eclesiástico.

Si la Iglesia no quiere solo anunciar, sino también vivir el mensaje de Jesús sobre el Padre perdonador y su praxis de relación con los individuos marginales de la época, entonces no puede evitar a aquellos que, hoy al igual que antaño, no son contados entre los píos. Sin denunciar de forma global a los ricos y distinguidos, debe mostrarse solidaria con los pequeños, pobres, enfermos, discapacitados, desahuciados, inmigrantes, marginados y discriminados, así como con quienes viven en la calle, con los alcohólicos y drogadictos, con los enfermos de sida y con aquellos y aquellas que se prostituyen (quienes a menudo, por encontrarse en situaciones de gran necesidad, no ven otra salida que la de vender sus cuerpos y, a consecuencia de ello, no pocas veces han de sufrir terribles humillaciones). Por supuesto, la Iglesia no puede justificar el pecado, pero tiene que volcarse misericordiosamente con el pecador. En el seguimiento de Jesús nunca puede ser percibida como Iglesia principalmente de los ricos, los gobernantes y los revestidos de prestigio social. La Iglesia tiene que hacer una opción, no excluyente, pero sí preferencial, por los pobres en el sentido más amplio de la palabra.

También en este sentido es muy instructiva la historia de la salvación. El publicano Leví se convirtió en el evangelista Mateo, y Saulo pasó a ser Pablo. También algunos santos, como Carlos de Foucauld, comenzaron siendo unos fracasados; en la actualidad, conforme a los criterios vigentes para el nombramiento de obispos, Agustín, por ejemplo, si se considerase su vida previa, no llegaría ni a acólito. Todos estos son ejemplos que muestran que incluso de un madero torcido puede Dios sacar algo útil.

Por fortuna, en la Iglesia existen semejantes espacios y lugares de misericordia, y toda la estima, gratitud y reconocimiento que mostremos a quienes desempeñan tal servicio de misericordia será poca. No me refiero solo a la ayuda física que se presta en nuestros hospitales y residencias para mayores, discapacitados, personas sin hogar o dependientes de cualquier tipo; además de dispensar la necesaria ayuda exterior, todas estas residencias, hospicios y bancos de alimentos deben caracterizarse por una cultura cristiana de la compasión. Han de estar equipadas, en la medida de lo posible, con los más modernos aparatos médicos, pero no deben dejarse atrapar en

un sistema tecnológica y, en creciente medida, económica y burocráticamente orientado, en el que no haya ya sitio ni tiempo para la solicitud humana, la escucha y el consuelo. Ello requiere cuidadores y cuidadoras -ya religiosos, ya laicos- que sean hermanos y hermanas misericordiosos. El Arca, la red de comunidades fundada por Jean Vanier para la convivencia de discapacitados y no discapacitados, puede ser de manera especial un modelo de semejante cultura de la misericordia digno de imitar.

Cada vez que, como obispo, visitaba en Navidades a los presos o a lo largo del año acudía a los puntos de atención pastoral a los sin techo y trataba con personas a las que nuestra sociedad burguesa suele evitar, era testigo de hasta qué punto reviven estas personas cuando son tomadas en serio, escuchadas y acogidas en su dignidad humana por iniciativas ciudadanas de inspiración cristiana o humanista y, al menos por unas horas, se sienten tratadas con humanidad y experimentan una sensación de amparo. Así, también para ellas puede brillar un esperanzador rayo de luz y calor en un mundo por lo demás sombrío y oscuro.

La cultura de la misericordia no se puede circunscribir a la prestación de ayuda material a quienes la necesiten; también es necesario tratarse misericordiosamente unos a otros. Ya Pablo se queja de la creación de facciones en la comunidad (cf. 1 Cor 1,10-17) y critica con dureza que los cristianos se muerdan y devoren unos a otros en vez de dejarse guiar por el Espíritu de Dios (cf. Gal 5,15). En los padres de la Iglesia no se acallan las quejas por el desamor entre los cristianos. Uno de los primeros testimonios posbíblicos, la Primera Carta de Clemente, se ve obligado a intervenir a modo de árbitro en la comunidad de Corinto. Gregorio Nacianceno se queja amargamente y con palabras drásticas sobre la dureza de corazón y las disputas dentro la Iglesia, en especial entre los clérigos. «Sobre los líderes ha caído la ignominia». «Arremetemos duramente unos contra otros y nos devoramos mutuamente»<sup>32</sup>. Palabras igual de claras se leen también en Crisóstomo. A sus ojos, el desamor entre los cristianos resulta sencillamente bochornoso<sup>33</sup>. Con ello, el lector actual encuentra en estos textos de los padres de la Iglesia un consuelo, por flaco que sea: lo que hoy dolorosamente experimentamos en la Iglesia es todo menos novedoso; en el pasado, las cosas no eran mejores.

La cultura de la misericordia entre los cristianos debe concretarse sobre todo en el culto divino, en el que actualizamos festiva-

mente la compasión de Dios. La Carta de Santiago nos imparte una clara lección a este respecto: «Supongamos que en vuestra congregación entra uno con anillos de oro y traje elegante, y entra también un pobre andrajoso; os fijáis en el de traje elegante y le decís: "Siéntate aquí en un buen puesto"; y al pobre le decís: "Quédate en pie o siéntate bajo mi estrado", ¿no estáis discriminando y siendo jueces de criterios perversos? Escuchad, hermanos míos queridos: ¿no escogió Dios a los pobres de bienes mundanos y ricos de fe como herederos del reino que prometió a los que lo aman? Vosotros, en cambio, habéis afrentado al pobre» (Sant 2,2-6). Por dos veces acentúa Santiago que en Cristo no existe acepción de personas y que, por tanto, esta tampoco puede darse entre los cristianos (cf. Sant 2,1.9).

También en esta cuestión es de nuevo Crisóstomo especialmente claro. Merece la pena citar por extenso las palabras de este gran obispo y padre de la Iglesia: «¿Qué excusa, pues, tendremos si..., comiéndonos un cordero, nos volvemos lobos; si, alimentados de una oveja, arrebatamos como leones? Porque este sacramento no solo nos exige estar en todo momento puros de toda rapiña, sino de la más sencilla enemistad. Este sacramento es un sacramento de paz. No nos consiente codiciar las riquezas... Huyamos, por tanto, de ese abismo. Y no pensemos que basta para nuestra salvación presentar al altar un cáliz de oro y pedrería después de haber despojado a viudas y huérfanos...La Iglesia no es un museo de oro y plata, sino una reunión de ángeles que cantan alabanzas... No era de plata, en la última cena, la mesa aquella, ni el cáliz en que el Señor dio a sus discípulos su propia sangre. Y, sin embargo, ¡qué precioso era todo aquello y qué venerable, como lleno que estaba del Espíritu Santo! ¿Queréis de verdad honrar el cuerpo de Cristo? No consintáis que esté desnudo. No lo honréis aquí con vestidos de seda y fuera lo dejéis perecer de frío y desnudez. Porque el mismo que dijo: "Este es mi cuerpo", y con su palabra afirmó nuestra fe, ese dijo también: "Me visteis hambriento y no me disteis de comer". Y: "En cuanto no lo hicisteis con uno de esos más pequeños, tampoco conmigo lo hicisteis" (Mt 26,26; 25,42-45). El sacramento no necesita preciosos manteles, sino un alma pura; los pobres, sin embargo, sí requieren mucho cuidado. Porque Dios no tiene necesidad de vasos de oro, sino de almas de oro»<sup>34</sup>.

Lo que vale para la liturgia debe valer para la Iglesia en general, y especialmente, para el estilo de vida de sus representantes. La Igle-

sia anuncia a Jesucristo, quien por nosotros se vació de su gloria divina y se humilló, haciéndose pobre y esclavo (cf. Flp 2,6-8; 2 Cor 8,9). Por eso, la Iglesia no puede atestiguar creíblemente al Cristo hecho pobre por nosotros, si ella —y de modo especial, el clero— suscita la impresión de ser rica y poderosa. El concilio Vaticano II, en su constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, dedica una importante sección, por desgracia poco citada, al ideal de una Iglesia pobre<sup>35</sup>. Mientras que la sección que, en el mismo capítulo, trata de las estructuras institucionales de la Iglesia se cita muy a menudo, a esta otra sección se le presta una atención llamativamente escasa. La Iglesia que sigue a Jesús solo puede ser Iglesia para los pobres si ella —y de modo especial, el clero— se esfuerza por mantener un estilo de vida, si no pobre, al menos sencillo y en modo alguno pretencioso. La época feudal debería haber acabado ya para la Iglesia. De ahí que el concilio renunciara por principio a los privilegios mundanos<sup>36</sup>. Dos semanas antes de la finalización del concilio, cuarenta obispos del mundo entero sellaron el llamado «Pacto de las Catacumbas», por el cual renunciaron a privilegios y a todo lo que pudiera aparentar riqueza y se comprometieron con una Iglesia pobre al servicio de los pobres.

El papa Benedicto XVI, en el discurso con que concluyó su visita pastoral a Alemania el 25 de septiembre de 2011 en Friburgo, un discurso tan valorado como controvertido, recordó esta afirmación del concilio. Habló de una desmundanización de la Iglesia. Con ello no se refería, por supuesto, a una retirada del mundo. Aludía más bien al Evangelio de Juan, según el cual la Iglesia, aunque está en el mundo y en él debe desempeñar su misión, no es del mundo ni puede guiarse por criterios mundanos (cf. Jn 17,11.14). Por supuesto, ninguna persona juiciosa negará que la Iglesia, para cumplir el encargo que ha recibido, precisa en este mundo de medios mundanos y estructuras institucionales. Pero los medios han de seguir siendo medios y no pueden convertirse a escondidas en fines absolutos. Por eso, los puntos de vista institucionales y burocráticos no deben ser tan poderosos y tan determinantes de todo que, en lugar de servir a la vida espiritual, la ahoguen y sofoquen. De ahí que el alejamiento del poder mundo y las riquezas terrenas puede representar para la Iglesia una nueva libertad de cara a la realización de su verdadera misión.

Así, la secularización acontecida a principios del siglo XIX, que al principio se experimentó como expolio e injusticia y de hecho lo fue, se ha revelado como un punto de partida para la renovación es-

piritual. Aunque la situación de aquel entonces no es equiparable a la actual, hoy existe —al menos en Alemania— un riesgo similar en virtud de una institucionalización y una burocratización sobredimensionadas, que en realidad equivalen a una secularización y hacen que la Iglesia resulte difícilmente diferenciable de organizaciones mundanas, dando origen a comportamientos institucionales que difuminan su perfil espiritual. El desmantelamiento y la deconstrucción planificada de tales estructuras, en sí ajenas a la Iglesia, en beneficio de una mayor sencillez y pobreza podría dar también hoy a la Iglesia mayor credibilidad y convertirse para ella en un camino hacia el futuro.

Si no recorremos de buen grado este camino, pronto podríamos vernos obligados desde fuera a emprenderlo. Pues cuanto menos represente la Iglesia (o en el caso de Alemania, las dos Iglesias principales, la católica y la protestante) a la sociedad mayoritaria y menos sea, en este sentido, Iglesia oficial, como ya ocurre hoy y en mayor medida aún ocurrirá en el futuro, tanto más difícil resultará mantener las cosas tal como llegaron a ser en otras épocas bajo supuestos muy distintos. La despedida de la forma social que la Iglesia ha conocido hasta ahora, y que hoy se encamina ya hacia su fin, podría convertirse así en un nuevo comienzo<sup>37</sup>.

## 7.5. ¿La misericordia en el derecho canónico?

La palabra «misericordia» puede ser malentendida y abusivamente utilizada no solo en la esfera de la vida personal, sino también en la esfera institucional de la Iglesia. Tanto en uno como en otro ámbito, ello ocurre cuando este término se confunde con una débil indulgencia y una actitud de *laissez-faire*. Donde esto acontece, se cumple aquello de *corruptio optimi pessima* (la corrupción de lo mejor conduce a lo peor). Surge entonces el peligro de hacer de la gracia cara divina, «comprada» y «merecida» por Dios en la cruz al precio de su propia sangre, una gracia barata, el peligro de convertir la gracia en una ganga. Dietrich Bonhoeffer formuló claramente y sin ambages lo que se pretende decir con esta expresión: «"Gracia barata" significa justificación del pecado, no del pecador». «"Gracia barata" es el anuncio del perdón sin penitencia, el bautismo sin disciplina comunitaria, la Cena sin reconocimiento de los pecados, la absolución sin confesión personal»<sup>38</sup>.

La considerable relajación de la disciplina eclesial es una de las debilidades de la Iglesia actual y una forma errónea de entender lo que significa la misericordia en el Nuevo Testamento y en la dimensión pastoral de la Iglesia. El desmantelamiento de una rígida praxis legalista sin la simultánea constitución de una nueva praxis de disciplina eclesiástica en consonancia con el Evangelio ha llevado a un vacío que posibilita los escándalos que están en el origen de la grave crisis actual de la Iglesia. Solo recientemente, en conexión con los terribles casos de abusos sexuales, parece que vuelve a cobrarse conciencia de la necesidad de la disciplina eclesiástica.

Así, es necesario preguntar de nuevo, en relación con el mensaje de la misericordia, por el sentido y la praxis de la disciplina eclesiástica. Pues la relajación de la disciplina eclesiástica no puede bajo ningún concepto apelar a Jesús ni al Nuevo Testamento. El principal término neotestamentario para designar a la Iglesia, *ekklésia*, incluía desde el principio elementos jurídicos o canónicos; no se puede demostrar que primero existiera una Iglesia basada exclusivamente en el amor y que solo a posteriori fuera transformándose en una Iglesia de carácter jurídico<sup>39</sup>. Según el Evangelio de Mateo, Jesús otorgó a Pedro el poder de las llaves y a él, como a todos los apóstoles, la autoridad para atar y desatar, esto es, para excluir de la comunidad y reintegrar a ella; y el propio Mateo establece una clara regla para el ejercicio de tal autoridad (cf. Mt 16,19; 18,18)<sup>40</sup>.

Ya en la época primitiva de la Iglesia se produjeron expulsiones de la comunidad (cf. Hch 5,1-11; véase también 19,19). El Nuevo Testamento enumera en varios pasajes pecados que excluyen del reino de Dios y no pueden tener espacio alguno en la Iglesia. Pablo menciona los siguientes: la impudicia, la avaricia, el latrocinio y la idolatría (cf. 1 Cor 6,9)<sup>41</sup>. Por eso, no duda en expulsar de la comunidad a un incestuoso (cf. 1 Cor 5,4s). También en otros pasajes realiza exhortaciones a la separación y el discernimiento en la comunidad: «Evitadlos» (Rom 16,17). «Con ese, ¡ni comáis!» (1 Cor 5,11)<sup>42</sup>. De ahí que Pablo ruegue encarecidamente a su discípulo Timoteo y a todos cuantos pertenecen a la Iglesia: «Proclama la Palabra, insiste a tiempo y destiempo, arguye, reprende, exhorta con toda paciencia y pedagogía» (2 Tim 4,2).

El examen y el discernimiento son especialmente necesarios por lo que respecta a la participación en la eucaristía (cf. 1 Cor 11,26-34). La eucaristía es el bien supremo de la Iglesia y no puede convertirse en una ganga que se ofrece de modo indiscriminado a todo el

mundo y a la que todo el mundo cree tener derecho. Pablo juzga aquí con mucha severidad: quien come y bebe indignamente es reo del cuerpo y la sangre del Señor, se come y bebe su condena (cf. 1 Cor 11,27.29). Si se leen estas palabras en su contexto, entonces resulta patente que no es posible establecer como único criterio para permitirle a alguien participar o no en la eucaristía la pertenencia a la Iglesia católica, por mucho que, conforme a la tradición antigua, este sea un criterio importante. Pero también los católicos deben examinar con seriedad si su vida está en consonancia con la eucaristía en cuanto celebración de la muerte y resurrección de Cristo. Por algo estaba la praxis penitencial de la Iglesia antigua relacionada directamente con la exclusión de la eucaristía o la reintegración a ella. En tal separación y discernimiento se halla en juego ni más ni menos que la santidad de la Iglesia<sup>43</sup>.

Puesto que la disciplina eclesiástica responde a la intención del Evangelio, también debe ser aplicada con la intención y el espíritu del Evangelio. Así, Pablo deja claro que la pena de exclusión de la comunidad debe ser entendida como una pena coercitiva; debe llevar al pecador a la reflexión y la conversión. Pablo quiere entregar el pecador a Satanás, «de modo que su espíritu se salve el día del Señor Jesús» (1 Cor 5,5). Si el pecador se arrepiente y se convierte, la comunidad debe actuar de nuevo con clemencia (cf. 2 Cor 2,5-11). El castigo es, pues, la *ultima ratio* y, como tal, ha de estar temporalmente limitado. Es el último y drástico medio de la misericordia. Cabe hablar del significado pedagógico y terapéutico de la disciplina penitencial. Tiene en el fondo un significado escatológico: anticipa el juicio escatológico y, por medio del castigo temporal, previene del eterno. Así entendida, no se trata de dureza inmisericorde, sino de un acto de misericordia.

Semejante comprensión de la disciplina eclesiástica como amarga -pero necesaria- medicina de la misericordia no es legalismo ni laxitud. Se corresponde con una tradición que, con la vista puesta en sus curaciones milagrosas, ha entendido a Jesús como médico, *sôtër*, *salvator*, *medicus*, venerando a los médicos santos (Lucas, Cosme, Damián, etc.) y considerando al pastor de almas, en especial al confesor, no solo como juez, sino sobre todo como médico de almas<sup>44</sup>.

Esta concepción médico-terapéutica del derecho canónico y de la disciplina eclesiástica nos lleva a la pregunta fundamental por la interpretación del derecho canónico, o sea, a la hermenéutica del derecho canónico<sup>45</sup>. Se trata de una cuestión muy amplia que, en

este contexto, como es evidente, no podemos abordar de forma exhaustiva, sino solo bajo el punto de vista de la relación entre el derecho canónico y la misericordia.

En su confrontación con los fariseos, el propio Jesús nos ha legado un criterio decisivo para semejante reflexión sobre una aplicación del derecho canónico que esté en consonancia con el Evangelio. En contra de una interpretación del precepto del sábado que contradice su originario sentido humanitario, hace valer lo siguiente: «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado. De manera que este hombre es Señor también del sábado» (Mc 2,27). «Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la lealtad!» (Mt 23,23). Con ello no pretende Jesús abolir la Torá. No ha venido para derogar la ley y los profetas, sino para darles plenitud (cf. Mt 5,17). Pero exhorta a interpretar la Torá bajo la perspectiva de una jerarquía de verdades, esto es, a la luz del mensaje central de la justicia y la misericordia.

En este sentido, la tradición ortodoxa ha desarrollado el principio de la *oikonomía*. Según este principio, hay que decir la verdad de forma clara e inequívoca, sin recortes ni adiciones; es necesario interpretarla con rigor (*akribéia*). Pero también hay que interpretarla, conforme a su propia intención, desde un punto de vista económico en cada caso concreto, esto es, según la *oikonomía*, según el orden salvífico global de Dios<sup>46</sup>. La tradición católica no conoce el principio de la economía, pero sí otro principio análogo: la epiqueya (*epieíkeia*). Ya Aristóteles sabía que las leyes generales nunca pueden tratar de forma adecuada todos los casos singulares complejos. Así, la epiqueya debe rellenar los huecos y, como justicia superior que es, lejos de dejar sin validez en el caso concreto la norma jurídica objetiva, aplicarla de manera inteligente, de suerte que la aplicación en el caso de que se trata sea realmente justa y no se torne injusta en la práctica<sup>47</sup>. Tomás de Aquino hizo suya y profundizó esta idea en el espíritu de la *misericordia* bíblica. El Aquinate sabe que Dios acepta a cada persona en su situación concreta y única, de modo que la persona nunca es un caso más entre muchos otros. Por eso, las leyes humanas solo valen *ut in pluribus*, esto es, en la mayoría de los casos y, a causa de su carácter general, nunca pueden cubrir todos los casos concretos, a menudo muy complejos. De ahí que la epiqueya no se desentienda de la justicia, sino que más bien sea la justicia o norma superior<sup>48</sup>.

La misericordia no abole la justicia, sino que le da cumplimiento y la sobrepuja<sup>49</sup>. Tomás puede incluso decir: la justicia sin la misericordia es crueldad, la misericordia sin la justicia es la madre de la disolución; por consiguiente, ambas deben estar vinculadas entre sí<sup>50</sup>. A la misericordia no le preocupa únicamente la justa distribución de los bienes objetivos; no, la misericordia aspira a hacer justicia al otro en su singular dignidad personal. Por eso, no se trata de una justicia relativa a los objetos, sino a las personas. La misericordia logra que «los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el ser humano mismo, con la dignidad que le es propia». Así, según una formulación del papa Juan Pablo II, la misericordia es «capaz de restituir el hombre a sí mismo». Constituye, «en cierto sentido, la encarnación más perfecta de la justicia»<sup>51</sup>.

En el plano jurídico, la epiqueya se corresponde con la *aequitas canónica*, la equidad canónica. Según la definición clásica, debe endulzar con la misericordia la dureza de la justicia legal<sup>52</sup>. Así, a tenor de la tradicional teoría canonística, la justicia y la misericordia son conjuntamente determinantes para la concreta aplicación práctica del derecho con miras a alcanzar soluciones justas y equitativas. El Código de Derecho Canónico concluye deliberadamente con la afirmación de que la norma suprema es la salvación de las almas<sup>53</sup>.

El papa Benedicto XVI, en su intervención ante la *Rota Romana* del 21 de enero de 2012, planteó algunas reflexiones fundamentales sobre la hermenéutica del derecho canónico, manifestándose críticamente sobre la hermenéutica guiada por conceptos como misericordia, *oikonomía* o equidad y, en general, sobre la llamada interpretación pastoral del derecho canónico<sup>54</sup>. Tales comentarios solo en apariencia contradicen la posición que aquí se ha defendido. Pues el papa critica posiciones que reemplazan el carácter objetivo del derecho por consideraciones humanas que deciden qué es lo justo en el caso singular. El papa afirma que de este modo se vacía a la hermenéutica del derecho canónico de su sentido y se la expone al peligro de la arbitrariedad, porque para tales posiciones lo normativo no es el derecho objetivo, sino la situación. Con ello, se corre el peligro de abrir la puerta de par en par a la arbitrariedad subjetiva, que interpreta el derecho en contra de su sentido objetivo y de la letra.

Con la crítica a una hermenéutica bajo la óptica de la misericordia así entendida no se puede, por supuesto, sino estar de acuerdo. Es evidente que lo que perseguimos no es una interpretación

subjetiva o incluso arbitraria que contradiga el sentido de la ley objetiva ni tampoco una mera justicia situacional. Antes al contrario, se trata de aplicar debidamente el sentido objetivo del derecho en una situación particular a menudo compleja de un modo tal que resulte verdaderamente justo y equitativo en esa situación. Por consiguiente, no se trata de una reinterpretación arbitraria, sino de hacer valer el sentido del derecho objetivo de manera respetuosa con el asunto y la situación. No estamos ante un problema de la razón teórica, sino de la razón práctica o, si se quiere, del juicio, al cual compete la aplicación de los principios generales a las situaciones concretas<sup>55</sup>. Lo que le interesa a esta dimensión de la razón es la aplicación práctica de una ley dada en una situación determinada de un modo tal que se respete el sentido de la ley. Para Aristóteles, a diferencia del intelectualismo socrático-platónico, la aplicación no es una deducción meramente lógica ni una subsunción meramente positivista; más bien, es justo en la aplicación concreta cuando la pretensión objetiva del derecho cobra validez<sup>56</sup>.

Tal aplicación de principios generales a la situación particular compete, según la concepción de Tomás de Aquino, a la virtud de la prudencia. Esta no debe ser confundida con la arbitrariedad, la astucia, la picardía, la arteria, la listeza o similares, sino que debe ser entendida como *recta ratio agibilium*<sup>57</sup>. Lo que mueve a esta es la aplicación de la norma objetiva de manera adecuada al asunto, a la realidad y, por ende, a la situación, algo que presupone la capacidad de juicio y la experiencia humana. El juez no solo debe ser experto en derecho, sino también persona experimentada en las cosas humanas<sup>58</sup>. No es casualidad que su disciplina se llame jurisprudencia en vez de «jurisciencia».

Desde un punto de vista teológico, se trata de realizar la verdad en el amor (cf. Ef 4,15), esto es, de obrar lo justo bajo la guía del amor. Así, el juez eclesiástico, además de estar dotado de la capacidad humana de juicio, ha de ser un juez justo y misericordioso conforme al modelo de Jesús. Como es obvio, no debe tergiversar el sentido objetivo de la ley según la situación en razón de una malentendida bondad. Antes bien, tiene que aplicarlo como sea justo y equitativo en cada situación; además, se dejará afectar, en el sentido de la misericordia cristiana, por la situación del otro, intentando entender a este en consideración de la situación en que se encuentra<sup>59</sup>. Y entonces dictará sentencia justa, pero no una sentencia que tenga el efecto de una guillotina, sino una sentencia que deje

abierto «un resquicio para la misericordia», esto es, que posibilite al otro, siempre que muestre buena voluntad, un nuevo comienzo. El juez eclesiástico debe guiarse por el misericordioso juez Jesucristo<sup>60</sup>. Y su medida ha de ser la amabilidad y la bondad (*epiēkeia*) de Jesucristo (cf. 2 Cor 10,1).

Cuando el papa Benedicto exige con razón que la interpretación del derecho canónico debe realizarse en la Iglesia, eso significa también que ha de acontecer en el espíritu de Cristo y en fraternidad cristiana, en el espíritu de una justicia que, lejos de verse disminuida por la misericordia correctamente entendida, encuentra en esta su cumplimiento y puede así irradiar sobre la sociedad.

### 8.1. Grandeza y límites del moderno Estado social

**T**

JESÚS envió a sus discípulos y a la Iglesia al mundo. Por eso, la Iglesia no puede circunscribirse con su mensaje de la misericordia al ámbito individual-personal y eclesial; no puede, por así decir, replegarse a la sacristía. Debe ser levadura, sal y luz del mundo (cf. Mt 5,13s; 13,33) y comprometerse a favor de la vida del mundo. Pero no tiene ninguna competencia específica en las cuestiones técnicas de la política económica y social. Pues los asuntos relativos al orden económico y social poseen una autonomía legítima y objetivamente fundada; en ellos no son los teólogos quienes tienen la palabra, sino sobre todo los laicos competentes<sup>1</sup>.

Sin embargo, sería por completo falso sostener que el orden económico y social tiene que ver solamente con cuestiones técnicas objetivas; no, el orden económico y social afecta a las personas y a la configuración y el cultivo de la vida humana, la convivencia humana y, en muchos casos, la supervivencia humana. El pan es necesario para vivir, pero el ser humano no vive solo de pan. El hombre es más que lo que come. Necesita afecto humano y depende de que los demás lo traten al menos con un poco de misericordia. Por eso, la monetarización de lo 'social hoy predominante comporta una amputación y una reducción del ser humano. La sociedad en la que eso ocurre pierde su alma y se transforma en un sistema desprovisto de alma.

De ahí que la actual crisis económica y financiera sea, en último término, una crisis antropológica y espiritual. La gente se preocupa por el precio de las cosas y pregunta qué resulta económico

y qué no, pero se olvida de preguntar qué es valioso para la persona y para la sociedad humana. A fin de no permitir que esta pregunta por lo humanamente valioso y digno de ser vivido caiga en el olvido, la Iglesia debe pronunciarse e inmiscuirse en las cuestiones de ética económica y social, no para defender su propia causa y sus propios intereses, sino en beneficio de los seres humanos y de la calidad humana de la sociedad<sup>2</sup>.

La cuestión de la justicia es fundamental para el justo orden social. Según la clásica definición de Cicerón, la justicia consiste en dar a cada cual lo suyo (*suum cuique*)<sup>3</sup>. Ya Agustín había puesto de relieve la fundamental importancia de la justicia para el Estado: «Si se elimina la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes bandas de ladrones? Porque también las bandas de ladrones, ¿qué son sino pequeños reinos? Una banda es también una cuadrilla de hombres, se rige por el mando de un jefe, se cohesiona mediante un pacto de asociación, el botín se reparte según la proporción convenida»<sup>4</sup>.

Mientras que sobre la importancia de la justicia para el orden justo de la sociedad existe en principio el máximo acuerdo, muchos plantearán objeciones respecto a la importancia de la misericordia. Objetarán: la misericordia es, sin duda, una virtud cristiana fundamental, pero no se le ha perdido nada en el programa de una sociedad mundana. Se da por supuesto que la misericordia inhibe el compromiso por la justicia y sirve únicamente para tapar por medio de limosnas los agujeros en la red social, pero no contribuye a configurar el sistema mismo de forma más justa. Según esta forma de ver las cosas, la misericordia, por medio de ayudas espontáneas puntuales, encubriría las injusticias del sistema social en lugar de transformarlo de raíz<sup>5</sup>. De esta crítica no se salvan siquiera la madre Teresa de Calcuta y su modélico compromiso por los más pobres de los pobres.

Desde un punto de vista por completo distinto, Adam Smith, el antepasado de la teoría económica liberal, llegó a una crítica similar. Para resolver los problemas sociales de su tiempo, él tampoco quería confiar en el amor al prójimo ni en la caridad que nace de la misericordia, sino que proponía aprovechar el interés propio o el afán de ganancias del ser humano. No se apoyaba en el altruismo, sino en el egoísmo y confiaba en que la «mano invisible» del mercado establecería un orden social<sup>6</sup>. Como muestra la miseria social del primer capitalismo, esto era un supuesto bastante ingenuo.

Karl Marx derramó todo su sarcasmo sobre esta armonía preestablecida. De hecho, el despiadado primer capitalismo del siglo XIX no condujo al orden social, sino a una indescriptible miseria de los trabajadores industriales. Mientras que los optimistas supuestos de Adam Smith partían de una imagen del hombre puramente individualista, más aún, egoísta, Marx y el marxismo partían de una imagen colectivista del hombre, tan unilateral como la anterior, que desconocía la inalienable dignidad de todo ser humano y en la práctica la pisoteaba y despreciaba despiadadamente. La compasión y la misericordia se quedaron en el camino.

Tanto el liberalismo como el marxismo parten, bajo perspectivas divergentes, de una imagen unilateral y falsa del ser humano. En medio del empobrecimiento masivo causado en el siglo XIX por el desarrollo industrial, la idea del moderno Estado social de derecho posibilitó una evolución por completo distinta. A diferencia de la asistencia a los pobres tal como se configuró en la Iglesia ya en los primeros siglos, al moderno Estado social no le interesa solo la ayuda o la mitigación de la pobreza y la miseria, sino la eliminación de la pobreza colectiva, que pasa a ser entendida como una anomalía social<sup>7</sup>. Se cobra conciencia de que la tarea de garantizar el derecho y la justicia para todo el mundo y construir un orden justo para el conjunto de la comunidad no puede ser realizada solo de manera individual; requiere una política estatal de orden. Por eso, la idea fundamental de la economía social de mercado radica en que el Estado establece un orden marco dentro del cual es posible la economía de libre mercado<sup>8</sup>. Las condiciones marco deben brindar a toda persona la oportunidad de configurar su vida de forma digna y autónoma y ser partícipe del desarrollo social. Además, han de atenuar los riesgos existenciales (envejecimiento, enfermedad, desempleo, accidentes), constituyendo, por tanto, una suerte de solidaridad institucionalizada.

Esta idea de la economía social de mercado ha dado buen resultado. En el plano de los principios se corresponde con reglas para la ordenación de la vida social que se encuentran ya en la Biblia; a saber, la dignidad de todo individuo, el cometido de trabajar y configurar el mundo, el derecho a la propiedad privada y la protección de la misma, pero también la obligación de contribuir con esta al bien común<sup>9</sup>. Así pues, esta idea representa un progreso en humanidad que, también desde un punto de vista cristiano, debe ser preservado y desarrollado según las cambiantes situaciones.



Sin embargo, es evidente que entretanto la idea moderna de Estado social, por diversas razones y en varios sentidos, ha topado con sus límites y, por consiguiente, ha de ser reformulada<sup>10</sup>. Para la financiación del sistema de bienestar social no se pueden dar por supuestas, como hasta ahora, tasas de crecimiento económico en continuo aumento; el cambio demográfico y la mayor esperanza de vida han modificado de manera considerable la ratio entre la población ocupada y la población dependiente de esta. El desarrollo tecnológico, que con frecuencia ha reemplazado el trabajo manual conocido hasta ahora por procedimientos mecánicos y electrónicos, destruye puestos de trabajo y ocasiona desempleo. Lo cual, sobre todo en el caso del paro juvenil y de larga duración, no solo representa un problema material, sino un problema de la persona toda, asociado a la pérdida de la autoestima y susceptible de convertirse en explosivo social.

El auténtico problema deriva de los actuales procesos de globalización económica y financiera. Estos procesos llevan a que las economías nacionales tengan cada vez menor autonomía de acción y se vean sometidas a dependencias globales. A la vista de la globalización económica, la época del acogedor Estado de bienestar toca a su fin". Puesto que apenas existen mecanismos de dirección global análogos al Estado -y los que existen son muy débiles-, el equilibrio de fuerzas se transforma en beneficio del juego libre y a menudo desbocado de los mercados, o sea, del capital, para el que no cuentan los valores humanos y lo humanamente valioso, sino los datos meramente económicos, y para el que, por tanto, lo más importante es la ganancia y la rentabilidad. Todo ello pone en juego el destino individual de muchas personas e incluso el destino de pueblos enteros. La gran mayoría de las personas se encuentran expuestas de forma más o menos impotente a estas conmociones y a los riesgos existenciales asociados a ellas.

A ello se añade que la distancia entre los países ricos del Norte y los países pobres del Sur, así como entre las zonas de bienestar (también en el Sur), donde los individuos viven en la opulencia, y las zonas de miseria, donde muchas personas, sobre todo niños, se mueren de hambre, aumenta. La extremadamente injusta distribución de los bienes en el mundo lleva a una enorme presión migratoria, que supone una exigencia desmesurada para el sistema económico y social de los países económica y socialmente desarrollados y puede empujar también a estos a una crisis. Los intentos de

superar la situación extremadamente injusta y establecer un nuevo orden económico mundial relativamente justo apenas han fructificado. Lo que necesitaríamos es una economía de mercado global, pero esta presupone una *global governance* [gobernanza global]<sup>12</sup>, algo que, siendo realistas, en el mejor de los casos podría ser alcanzable en forma de tratados intergubernamentales. Estos, a su vez, también son, por desgracia, bastante difíciles de suscribir.

Por otra parte, los hábitos y las expectativas de consumo y, con ellos, las exigencias planteadas al sistema social han crecido hasta tal punto en las últimas décadas que en muchos casos no pueden seguir siendo atendidas por la fuerza económica y por la recaudación fiscal. Hemos perdido la medida correcta y hemos vivido por encima de nuestras posibilidades, desequilibrando así el propio sistema social. Los Estados han tenido que endeudarse, lo que ha ocasionado su sobreendeudamiento y originado la actual crisis financiera. Así, hoy existe una nueva pobreza no solo de individuos, sino de Estados y de instituciones regionales y municipales, que ya no son capaces de financiarse ni de mantener las necesarias prestaciones sociales. La crisis de sobreendeudamiento pone en peligro el sistema económico y social en su totalidad. Ha hecho ineludibles en muchos casos recortes de las prestaciones sociales de carácter estatal; el desmantelamiento y la reestructuración del Estado social pueden conducir a nuevos problemas sociales. El sobreendeudamiento acarrea además una carga de intereses que la generación actual no puede o no está dispuesta a pagar, por lo que la traslada a las generaciones futuras. Con ello se plantea la pregunta de la justicia generacional.

Todo esto suscita comprensiblemente miedos y temores en numerosos ciudadanos. Ven que, a causa de la globalización y las tendencias neocapitalistas que en ella se manifiestan y en virtud de las cuales unos cuantos individuos -movidos por una avaricia a menudo carente de escrúpulos- se enriquecen a costa de muchos, la idea del Estado social es cuestionada de nuevo. En esta situación también la doctrina social de la Iglesia se enfrenta a un nuevo reto. La pregunta es: dadas las circunstancias, ¿cómo pueden contribuir los cristianos a una sociedad con mayor conciencia social y más misericordiosa? ¿Cómo puede y debe ser desarrollada la doctrina social de la Iglesia? En esta situación, ¿puede la misericordia cristiana adquirir nueva importancia más allá de la justicia permanentemente fundamental?

## 8.2. Desarrollo de la doctrina social de la Iglesia

Desde las clamorosas injusticias y los problemas sociales surgidos a raíz de la Revolución Industrial en el siglo XIX, la Iglesia católica ha ido desarrollando una doctrina social. Para ello pudo recurrir a la doctrina de la justicia tal como, inspirándose en Aristóteles, fue formulada sobre todo por Tomás de Aquino. Siguiendo la estela de precursores y pioneros como Wilhelm Emmanuel von Ketteler, obispo de Maguncia, a partir de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891) los papas se han colocado al frente de este movimiento socio-eclesial católico. Han estigmatizado la injusticia social y han propiciado el desarrollo del moderno Estado social<sup>13</sup>.

El punto de partida y el fundamento de la doctrina social católica es la imagen cristiana del ser humano y, en concreto, la incondicional dignidad de todas y cada una de las personas. No es la sociedad, sino el Creador quien otorga al ser humano tal dignidad, y ello la convierte en indisponible e inalienable. Puesto que es dada a todos los seres humanos por igual, incluye la solidaridad entre todos los hombres. De la dignidad de toda persona se deriva el derecho a una vida humanamente digna desde la libre autodeterminación y en solidaridad con todos los demás hombres. Así, cabe afirmar que la libertad de todo individuo y la libertad común de todos constituyen el principio de construcción de la doctrina social católica. El recurso más importante no es la posesión de tierras o de capital, sino el ser humano con su capacidad cognoscitiva, su iniciativa y su trabajo creador.

Partiendo de estos dos puntos de vista -la libertad, por una parte, y la pertenencia y responsabilidad social del ser humano, por otra-, la Iglesia propició el desarrollo del moderno Estado social. Con ello, la doctrina social de la Iglesia se deslindó tanto del capitalismo liberal como del comunismo que todo lo socializa o, lo que viene a ser lo mismo, del socialismo ideológico. Según la doctrina social de la Iglesia, en primer lugar cada persona es responsable de sí misma; pero también toda persona debe tener la oportunidad real de asumir esta responsabilidad sobre sí misma.

Con estos principios, la Iglesia no puede ni quiere derivar del Evangelio -por ejemplo, del Sermón de la montaña- ningún programa social concreto ni suerte alguna de política cristiana. El concilio Vaticano II rechazó semejante integrista, que es una especie de totalitarismo cristiano<sup>14</sup>, así como la idea de un Estado católico,

defendiendo la legítima autonomía de la política y de todos los demás ámbitos culturales mundanos<sup>15</sup>. La doctrina social de la Iglesia no es un sistema abstracto, acabado, deductivo. Más bien intenta reflexionar sobre las cambiantes situaciones sociales humanas a la luz de los fundamentos antropológicos cristianos. De este modo, sobre la base de su concepción del ser humano intenta ofrecer respuestas a los desafíos de la situación moderna, nacida de la industrialización.

Puesto que en la economía se trata en último término de la persona, la legítima autonomía no comporta la neutralidad ética de la política y la economía. El Estado no puede decidir únicamente según los puntos de vista del poder y su mantenimiento, del éxito o de la utilidad económica; antes bien, debe tomar como criterios orientadores la dignidad de la persona y los derechos humanos fundamentales, el derecho y la justicia, el bien común y la paz tanto interior como exterior, estableciendo un orden marco justo y consonante con todo ello y en el que sea posible la libre competencia, que también es necesaria en aras de la libertad y el bien común<sup>16</sup>.

En todo ello, la justicia generacional adquiere en la actualidad una importancia cada vez mayor. La generación actual no puede echar cargas a las generaciones futuras en forma de deuda pública que ella misma no está dispuesta a -o no es capaz de- pagar. Además, por medio de la conservación de la creación, esto es, por medio del trato responsable a la naturaleza y sus recursos, hemos de procurar dejar a las generaciones futuras un medio ambiente digno del ser humano. Semejante justicia medioambiental tiene, en el fondo, sus raíces en el respeto a la naturaleza que brota de la fe cristiana en la creación. Los bienes de la creación han sido dados al ser humano, a todos los seres humanos, para que los use, pero también para que los conserve.

Partiendo de la dignidad de toda persona humana, así como de su pertenencia a la sociedad, la doctrina social de la Iglesia, formulada por los papas desde León XIII en adelante, ha subrayado con razón la exigencia de justicia con ayuda de los dos principios mutuamente complementarios de la subsidiariedad y la solidaridad.

La subsidiariedad se toma en serio la dignidad y la responsabilidad de toda persona. De ahí que la ayuda social deba ser ayuda para que cada cual se ayude a sí mismo, ayuda para la autoayuda. Lejos de socavar o desincentivar la responsabilidad y el rendimiento de la persona, la ayuda social debe dar a esta la oportunidad de desarrollar su potencial. Por eso, el ideal no es un sistema social bu-

rocrático que todo lo regule. El principio de subsidiariedad afirma que la unidad en cada caso inferior -en primer lugar la familia y luego otras unidades abarcables, como el municipio o las mancomunidades, ya formales, ya libres- deben hacer y debe también permitírseles hacer todo aquello que sean capaces de llevar a cabo por sus propias fuerzas. Las unidades mayores, como, por ejemplo, el Estado, tan solo deben intervenir para ofrecer apoyo y regulación cuando la unidad menor no pueda valerse por sí misma o se encuentre básicamente desbordada. La intervención estatal no debería consistir en hacerse cargo de todo y regularlo de modo centralista, ni en tutelar burocráticamente a los individuos y su espontáneo compromiso personal y ciudadano, así como a las unidades sociales inferiores, sino en apoyar y fomentar su autonomía y sus iniciativas, con el fin de que estén en condiciones de actuar con responsabilidad propia.

La solidaridad se toma en serio el hecho de que el hombre es un ser social. Pero la solidaridad es, antes que nada, una actitud interpersonal que comienza en el ámbito que en cada caso es el más próximo: en la familia, en el vecindario, en el círculo de amigos y conocidos. El principio de la cercanía social significa al mismo tiempo, pues, calidez social. Además, la solidaridad debe impregnar a la comunidad como un todo, propiciando un orden justo -para el conjunto de la sociedad- de solidaridad institucionalizada, que garantice que todos puedan participar de manera adecuada del bienestar colectivamente generado.

Por desgracia, tanto el principio de subsidiariedad como el de la solidaridad en el ámbito de proximidad han sido en gran medida vaciados y sustituidos por un sistema burocrático centralista que, en vez de ser ayuda para la autoayuda, crea dependencia y, por tanto, no sirve a la libertad ni fomenta las unidades sociales surgidas con el tiempo. En una situación en la que los sistemas sociales topan con los límites de sus capacidades, reflexionar sobre los fundamentos de la doctrina social de la Iglesia podría ayudarnos a avanzar. Al hilo de tal reflexión, la idea cristiana de misericordia adquiriría quizá nueva relevancia, no como alternativa a la idea del Estado social, sino en el marco de este y como complemento de él.

De hecho, las encíclicas sociales de los papas no se quedan en la exigencia, permanentemente actual, de justicia. Llamán sin cesar la atención sobre el hecho de que son precisos los ojos del amor y la misericordia para percatarse a tiempo de las nuevas situaciones de

necesidad y de los nuevos desafíos sociales, así como del hecho de que únicamente el amor proporciona el empuje necesario para abordar con energía y superar las situaciones de necesidad ya identificadas<sup>17</sup>. Además, el papa Juan Pablo II, quien abogó con toda su fuerza por los derechos humanos y la justicia, reconoce: «La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *Summum ius, summa iniuria* [Suma justicia, suma injusticia]»<sup>18</sup>. De ahí que el papa polaco retomara la idea de la «civilización del amor», que fue formulada inicialmente por el papa Pablo VI y de la que luego también se ha hecho eco el papa Benedicto XVI<sup>19</sup>.

Ya en su primera encíclica *Deus caritas est* (2005), el papa Benedicto XVI dio un paso adelante decisivo, que todavía no ha sido debidamente valorado en su trascendental importancia. Hizo no solo de la justicia, sino también del amor el punto de partida sistemático de su doctrina social<sup>20</sup>. En su tercera encíclica, *Caritas in veritate* (2009), dedicada explícitamente a la doctrina social, caracterizó de forma expresa el amor como camino principal y principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia<sup>21</sup>. Para él, el amor es el principio determinante no solo en las micro-relaciones como la amistad, la familia y los pequeños grupos, sino también en las macro-relaciones, es decir, en contextos sociales, económicos y políticos. Con ello, Benedicto XVI ha introducido en la doctrina social de la Iglesia una importante idea que ayuda a avanzar.

Es evidente que el «amor» no puede ser entendido como mero sentimentalismo, como puro sentimiento. Está profundamente anclado en la esencia dada por Dios al ser humano; tiene, por ende, una dimensión ontológica. Pues, según convicción cristiana, la vida no es producto del mero azar, sino un don. Hemos sido creados por amor y para el amor. Puesto que la vida tiene carácter de don, vivimos del don del libre e inmerecido afecto que nos profesan otras personas. Con ello no se alude solo a los grandes afectos, sino también a los numerosos pequeños signos de estima, entre los cuales se cuentan también la donación de tiempo y comprensión.

El amor como principio de la doctrina social de la Iglesia no sustituye, como es obvio, a la justicia. Antes al contrario, la justicia

es la medida mínima del amor; el amor, por su parte, es la medida desbordante. El amor no se queda por detrás de la justicia debida a otros, sino que la trasciende. Por eso, no se trata de un añadido ni de un apéndice a la justicia. Pues, en cuanto persona, el otro no depende solo de bienes terrenales, sino del don del amor. Por eso, el amor, que sobrepasa gratuitamente lo exigido por la ley, es la forma de la justicia adecuada a la persona del otro. En este contexto, Benedicto XVI habla de la «lógica del don»<sup>22</sup>.

Con ello, el papa asume la crítica posmoderna a la mera justicia conmutativa, remitiéndose, por lo que respecta al contenido, a las fundamentales ideas de Paul Ricoeur y Jean-Luc Marion<sup>23</sup>. Esto muestra que la encíclica *Caritas in veritate*, con su desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, se encuentra por completo a la altura de la reflexión filosófica contemporánea. La pregunta con la que nos confronta es adónde conducen en la práctica estas reflexiones de principio. De esta pregunta hemos de ocuparnos a continuación.

### 8.3. La dimensión política del amor y la misericordia

Si pretendiera acometer el intento de extraer de lo dicho abarcadoras conclusiones concretas para la extremadamente compleja esfera de la vida social y económica, desbordaría con mucho mi competencia. Me limitaré a unas cuantas indicaciones.

Del amor como principio de la doctrina social de la Iglesia se siguen, en primer lugar, normas negativas que excluyen conductas que contradicen el amor y que, por consiguiente, están prohibidas en todos los casos. Entre ellas se cuenta el dar muerte a seres humanos. Esto vale para el asesinato y el genocidio, pero también para el homicidio de la vida humana nonata y la ayuda al suicidio (a menudo llamada, con ánimo de restarle importancia, «eutanasia activa»). Otras conductas prohibidas son la detención ilegal y la esclavitud; la mutilación y la tortura; el robo; la injusticia y la opresión graves; la violación y los abusos sexuales; la xenofobia y la discriminación de todo tipo; la mentira y la calumnia; la propaganda y la publicidad engañosas que causan a otros graves daños corporales o psíquicos, mancillan su honor o los embaucan. Un capítulo especialmente triste es, junto al tráfico de drogas, el escandaloso tráfico de armas, por medio del cual se pueden ganar grandes sumas de dinero por la venta de mercancías que no sirven sino para matar a personas y destruir bienes culturales y materiales.

La cuestión más difícil es la de la guerra. Toda guerra va asociada con muerte, destrucción y sufrimiento, también de personas que no participan en los combates. La guerra en cuanto tal no puede ser voluntad divina; contraría la actitud del amor. De ahí la seriedad de la pregunta de si, a la vista del mandamiento del amor y, en especial, del mandamiento del amor a los enemigos y del mandamiento de la renuncia a la violencia, los cristianos pueden -y en caso de respuesta afirmativa, cómo- participar en acciones bélicas<sup>24</sup>. En la Iglesia primitiva, los cristianos se negaban a prestar servicio militar, algo que siguen haciendo en la actualidad algunas Iglesias libres, las llamadas Iglesias de la paz (los hermanos bohemios, los cuáqueros, los menonitas). Por otra parte, y por muy paradójico que suene, la defensa de los derechos humanos fundamentales de uno mismo y de otras personas, sobre todo de mujeres y niños, frente a la violencia y la opresión agresivas puede ser -cuando todos los demás medios se han agotado y siempre y cuando se respete la proporcionalidad de respuesta- un acto y, bajo determinadas circunstancias, incluso un deber de amor al prójimo.

La doctrina de la guerra justa (o mejor: justificada), cimentada por Agustín y desarrollada por Tomás de Aquino, representa un compromiso ético. En un mundo carente de paz y a menudo lleno de mal puede ser necesario, en aras de la paz, poner coto al mal y reprimirlo. En este sentido puede estar justificada como *ultima ratio* una guerra que tenga por objetivo la defensa de la paz, siempre que, una vez agotados los demás medios, sirva a la defensa de bienes humanos fundamentales, limite la violencia a los medios adecuados al fin anteriormente dicho -esto es, renuncie a la crueldad, los actos de venganza y similares— y existan perspectivas fundadas de que, a través de una acción bélica limitada, la situación mejorará en vez de empeorar, es decir, que se podrá lograr la pacificación. Esto vale, en el sentido de la *ultima ratio* y respetando la proporcionalidad de los medios, incluso para las intervenciones humanitarias con medios militares.

Con el desarrollo de los modernos sistemas de armamento, en especial la bomba atómica y su enorme fuerza de destrucción, surge una nueva situación. La pregunta es si, estando disponibles estas armas, pueden cumplirse aún las condiciones de una guerra justificada. Aunque en este contexto no nos es posible entrar en las difíciles y complejas cuestiones de detalle, en cualquier caso hay que decir que una guerra total, con la consiguiente destrucción de ciu-

dades enteras o zonas más amplias y su población, tiene que ser condenada y prohibida de manera incondicional<sup>25</sup>.

Puesto que la meta no puede ser la guerra, ni siquiera la llamada guerra justa, sino que ha de ser la paz, en la actualidad, más que de guerra justa, se habla de paz justa. Esta no puede estar basada en bayonetas ni en tanques. La paz es obra de la justicia (*opus iustitiae pax*, cf. Is 32,17). En este sentido, en la actualidad no se busca desarrollar una ética de la guerra, sino una ética de la paz, cuya meta es hacer todo lo factible para que las guerras resulten imposibles, no solo en este o en aquel caso concreto, sino también estructuralmente. Desde Benedicto XV, los papas han abogado sin cesar por semejante política de paz<sup>26</sup>. El concilio Vaticano II hace suya esta idea: «Bien claro queda, por tanto, que debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra»<sup>27</sup>. Esto lleva a una política preventiva de paz por medio de: la eliminación de injusticias; la ayuda al desarrollo (Pablo VI: el desarrollo como nuevo nombre de la paz); el compromiso para hacer valer y proteger los derechos humanos fundamentales; el reconocimiento de los derechos de las minorías y la protección de estas; los procesos de creación jurídica para equilibrar intereses legítimos; el diálogo interreligioso e intercultural; las sanciones para potenciales agresores, etc. Condición sine qua non de ello es el establecimiento de una autoridad supranacional, un papel que en la actualidad solo puede ser desempeñado por las Naciones Unidas.

Estos son pasos importantes que van en la dirección del precepto de Jesús. El amor y la misericordia pueden revelarse como fuente de creatividad en estos procesos, a fin de que se pueda avanzar de la forma menos violenta posible hacia un orden justo, aceptable por todos los implicados. Esto no puede ser solo tarea de la política. También sin mandato político alguno, personalidades cristianas y grupos y movimientos cristianos (*Pax Christi* Internacional, *Aktion Sühnezeichen*, *Schwerter zu Pflugscharen*, *Terre des hommes*, Comunidad San Egidio, etc.) pueden y deben contribuir mucho y eficazmente —a través del diálogo, el trabajo de reconciliación y los servicios de pacificación y desarrollo— a la paz en el mundo, acreditándose como creadores de paz (cf. Mt 5,9).

#### 8.4. El amor y la misericordia como fuente de inspiración y motivación

En un sentido negativo, el amor excluye actos y actitudes reprobables por principio; en un sentido positivo no se pueden deducir de él normas universalmente vinculantes concretas y detalladas o, como suele decirse, técnicas para la conducta económica y política. Pero en lo anterior ya ha quedado patente que el amor, en sentido positivo, puede ser una suerte de idea regulativa, una fuente de motivación e inspiración para la formulación y realización de soluciones concretas. El concilio Vaticano II habla de «luz y fuerza»<sup>28</sup>. También cabría afirmar: el amor es condición para ver la praxis y la cultura tanto de la misericordia como de la justicia, nos abre los ojos para ellas, nos impulsa hacia ellas<sup>29</sup>. En este sentido, en la actual situación, tan crítica, el amor puede realizar una importante contribución al desarrollo del Estado social moderno en estas transformadas circunstancias.

Comencemos por un primer punto de vista. Aun cuando la «red social» retiene las necesidades más graves, siempre hay personas que se cuelan por entre las mallas de la ley. En los servicios sociales del Estado y otros niveles de la administración solo son atendidos los «casos de necesidad que oficialmente se consideran tales». A esto se añade que la necesidad tiene muchos rostros y adquiere sin cesar otros nuevos. Por eso, todo sistema social, por bien concebido que esté, es indefectiblemente poroso y siempre seguirá siéndolo. Quien desee resolver burocráticamente todo estado de necesidad deberá construir un pesado sistema burocrático, el cual, porque no puede detectar y reglamentar todas las situaciones, terminará viéndose abrumado por su propio exceso de regulación. Sofocará la vida bajo una montaña de reglamentaciones y entregará a la persona concreta que sufre a un anónimo sistema burocrático, para el que la persona, al final, no es más que un número, un caso. Un sistema así puede ser hasta cierto punto objetivamente justo, pero no humanamente justo.

En su encíclica *Deus caritas est*, el papa Benedicto XVI escribe: «El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá so-

ledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que sea indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo. El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido -cualquier ser humano- necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres solo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, un ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material. La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive "solo de pan" (Mt 4,4; cf. Dt 8,3), una concepción que humilla al hombre e ignora justo lo que es más específicamente humano»<sup>30</sup>.

A ello se añade un segundo punto de vista. El mundo nunca está acabado; una y otra vez aparecen nuevas situaciones de necesidad, pobreza y crisis. Sin misericordia, los nuevos estados de necesidad a menudo no serán descubiertos. Hacen falta personas que se percaten primero de la necesidad -la cual a menudo aparece inopinadamente-, que se dejen conmover por ella, que pongan corazón en lo que hacen y se tomen a pecho lo que perciben y, en cada caso concreto, busquen remedio en la medida en que ello esté a su alcance. Sin semejante misericordia se pierde la base motivadora para el desarrollo continuado de la legislación social. De ahí que nuestra sociedad, por mucho que el sistema social funcione bien en conjunto, no pueda pasar sin la misericordia. Jürgen Habermas ha llamado la atención sobre el hecho de que, sobre todo a la vista de los enormes problemas con lo que hoy nos vemos confrontados, sin la base religiosa falta el impulso emocional necesario para comprometerse a favor de un mundo más justo<sup>31</sup>. Según esto, la misericordia puede ser calificada de fuente innovadora y motivadora de la justicia social.

Un ejemplo concreto nos lo brinda la cuestión del asilo político y la inmigración. Ambas realidades representan «signos de los

tiempos». Para quienes padecen persecución, el asilo es un derecho humano. Aquí vale la frase del Evangelio de Mateo: «Era forastero y me acogisteis» o «no me acogisteis» (Mt 25,35.43). Habrá que preguntarse con sinceridad si, a la luz de estas palabras, la política de asilo de muchos Estados que se denominan a sí mismos Estados de derecho no resulta más que problemática, a menudo incluso escandalosa. Más compleja resulta la cuestión de la inmigración. La inmigración ilimitada es, sin duda, imposible. Colapsaría todo, también en sociedades prósperas como la alemana, de modo que pronto ni siquiera estas podrían servir ya como lugar de refugio. La política debe intervenir en esta cuestión con carácter regulador. La única pregunta es cómo. La acogida de los extranjeros se corresponde con la virtud de la hospitalidad, tenida en alta estima tanto en el Antiguo y el Nuevo Testamento (cf. Mt 25,38.41) como en toda la tradición eclesial. Y no se puede por menos de calificar de escandalosa la manera en que en Europa tratamos con mucha frecuencia a las personas que llegan a nosotros empujadas por la pobreza y el hambre, pero también por la persecución y la discriminación. Así pues, las migraciones mundiales nos plantean preguntas a todos los cristianos y representan nuevos desafíos para la doctrina social de la Iglesia.

A lo anterior se suma, en tercer lugar, que existen formas de necesidad y pobreza que no se pueden expresar en términos del ingreso mínimo por cabeza necesario para satisfacer las necesidades vitales básicas. Hay también pobreza y necesidades anímicas; pobreza relacional, soledad y aislamiento; pobreza cultural, asociada a las dificultades para acceder a la educación y a la participación activa en la vida social y cultural; y por último, pobreza espiritual, que se manifiesta en el vacío interior y en la ausencia de sentido y orientación y que en algunos casos llega hasta el deterioro espiritual<sup>32</sup>. Estas son situaciones de necesidad muy extendidas también -y quizá sobre todo- en las sociedades desarrolladas y pudientes. Lo más que puede darles el mejor sistema social es una respuesta muy limitada. En la mayoría de estas situaciones, únicamente el afecto y la relación personal pueden proporcionar ayuda. La vida humana y una sociedad en verdad humanitaria no son posibles sin amistad, comunidad, solidaridad y, justamente, misericordia.

En cuarto lugar, el mero Estado del bienestar corre el peligro de hacer también de la misericordia un negocio. La asistencia social se mercantiliza y vuelve a ser un negocio, en parte hasta lucrativo. Es-

to lo experimentamos en la actualidad, por ejemplo, en el hecho de que el sistema hospitalario se organiza cada vez más según pautas estrictamente económicas y se torna incluso en una gran empresa orientada a la obtención de beneficios. Y algo análogo ocurre con la atención a los ancianos. Un servicio asistencial que se limite a mantener limpias y saciadas a las personas mayores no hace justicia a sus necesidades humanas. Un Estado social mercantilizado y sujeto a criterios puramente económicos origina gelidez e insensibilidad social, lo cual no deja sitio ya para reprimidas lágrimas solitarias ni hondas preguntas personales. Un Estado así puede ofrecer toda clase de comodidades, pero es incapaz de aportar aquello que más necesitan las personas, a saber, otras personas que las escuchen, comprendan sus sentimientos y se muestren compasivas con ellas. Sin semejante empatía y -entendida en el sentido originario de la palabra- simpatía, es decir, sin la disposición a compartir tanto los sufrimientos como la alegría, el mundo se torna frío y la vida puede llegar a ser insoportable. El afecto y la misericordia no se pueden organizar ni regular estatalmente; de ellos no se puede hacer una ideología universal. Son algo personal, algo a lo que tan solo se puede motivar e inspirar.

Por último, el amor y la misericordia tienen su lugar ante todo en las relaciones humanas de proximidad. Pero también son una condición fundamental e indispensable para la convivencia dentro de un pueblo, así como entre los pueblos. Después de los horrores de la Segunda Guerra Mundial no solo eran necesarias compensaciones materiales; más importante aún era lograr una profunda reconciliación de los alemanes con los franceses, los polacos y, sobre todo, los judíos. Semejante reconciliación presupone un cambio de mentalidad, más aún, presupone conversión y perdón. El papa Juan Pablo II afirma: «Un mundo, del que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos respecto a los demás; así, los egoísmos de distintos géneros, adormecidos en el hombre, podrían transformar la vida y la convivencia humana en un sistema de opresión de los más débiles por parte de los más fuertes o en una arena de lucha permanente de los unos contra los otros»<sup>33</sup>.

Por eso, como ya afirmó el papa Pablo VI y han repetido tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI, es necesario construir, más allá de una cultura de la justicia, una «civilización del amor»<sup>34</sup>. Es así como la Iglesia y los grupos eclesiales pueden contribuir en alguna

medida a la humanización de la sociedad y del sistema social. En una palabra, a que nuestro Estado social tenga alma.

### 8.5. La relevancia social de las obras de misericordia

Para concretar algo más lo dicho, cabe recordar de nuevo las obras de misericordia corporales y espirituales<sup>35</sup>. De ellas puede brotar fuerza de inspiración y motivación también en el ámbito político y social. No es difícil relacionar las obras de misericordia con importantes tareas y retos sociales de nuestra sociedad, a fin de reconocer de ese modo qué pueda significar en la actual situación el mensaje de la Iglesia sobre la misericordia. Este mensaje en modo alguno resulta superfluo en la actualidad<sup>36</sup>.

Por lo que respecta a las obras de misericordia corporales, piénsese, por ejemplo, en las ya mencionadas cuatro dimensiones de la pobreza, en la pobreza individual y estructural y en el hecho de que a diario muchos miles de personas, en especial niños, mueren a causa de la malnutrición y la falta de agua potable, no contaminada, un problema que afecta a millones de personas. Piénsese además en las migraciones como signo de los tiempos y, por ende, como desafío para nuestra época, así como en la labor de acoger a extranjeros que en sus países de origen viven situaciones carenciales y, por eso, solicitan ser admitidos entre nosotros; en relación con todo ello, repárese en la tarea de oponerse al creciente temor y odio a los extranjeros. Considérese además el problema de los sin techo y los niños de la calle en muchas metrópolis del mundo. La exhortación a visitar enfermos se puede poner fácilmente en relación con la actual mercantilización y consecuente anonimización del sistema hospitalario; y la exhortación a visitar a los presos, con la tarea de humanización de las prisiones.

Igual de actuales son las obras de misericordia espirituales. La exigencia de enseñar al que no sabe se torna actual a la vista de la carencia de educación y formación, que es una de las razones de las dificultades para ascender socialmente. La exhortación a consolar a los desconsolados lleva a la tarea del acompañamiento en el duelo. Y la exhortación a aconsejar a los desorientados nos impele a la tarea del asesoramiento y a fomentar los centros de asesoramiento; en una situación en la que apenas existen ya criterios comunes de validez universal y en la que muchas personas se ven abrumadas por

la complejidad de la vida moderna, este mandato resulta doblemente actual. Corregir al que yerra conduce, entre otras cosas, a la concienciación sobre la injusticia estructural; la tarea de sufrir con paciencia los defectos de los demás tiene mucho que ver con la tolerancia en nuestras sociedades pluralistas. Por último, la exhortación a perdonar las injurias nos recuerda la importancia política del trabajo por la paz y de la reconciliación.

Para poder prestar este servicio en la sociedad, la Iglesia precisa de medios humanos; pero para ello no tiene por qué disponer de un gran aparato burocrático ni por qué ser grande y poderosa. No depende de privilegios mundanos e incluso debería renunciar por propia iniciativa a ellos<sup>37</sup>. No puede sino vivir y actuar en este mundo, pero no es de este mundo (cf. Jn 17,11.14); así que no está obligada a asumir los modos y criterios de este mundo. Por la vida de san Juan Bosco sabemos que muchas de sus obras empezaron con poco o incluso sin nada y que nunca vio defraudada al final la confianza puesta en la providencia divina. La Iglesia puede y debe recurrir en mayor medida que otras instituciones al compromiso voluntario y sumamente motivado de las personas. En una época por lo demás espiritualmente indigente, como Iglesia pobre para los pobres puede desplegar una autoridad moral tanto mayor y una nueva fuerza de convicción e irradiación misionera<sup>38</sup>. El reino de Dios llega en forma de diminuta semilla de mostaza que se convierte en un gran árbol; es como un poco de levadura que fermenta toda una artesa de masa (cf. Mt 13,31-33). También -y sobre todo- en cuanto pequeña pero creativa minoría puede la Iglesia ejercer una gran influencia moral, intelectual y espiritual<sup>39</sup>.

## 8.6. La misericordia y la pregunta por Dios

Los problemas concretos son importantes y, para muchas personas, incluso vitales. No obstante, la teología no puede perderse en estas complejas cuestiones prácticas. Debe ser y seguir siendo teología, este es, discurso sobre Dios; debe mostrar cómo en los problemas concretos con los que nos vemos confrontados en la actualidad se plantean preguntas fundamentales y, en último término, la pregunta por Dios. También se puede decir al revés: es Dios, junto con su justicia y su compasión, quien literalmente nos acosa en estas preguntas. Para concluir este capítulo, queremos seguirle el rastro un poco más.

Hemos dicho que el principio de construcción de la doctrina social de la Iglesia es la inalienable dignidad y la libertad del ser humano. Con ello, la doctrina social de la Iglesia puede partir de un enfoque típicamente moderno y llevar a cabo el giro moderno hacia el sujeto, que es todo lo contrario de un subjetivismo. Por eso, nos preguntamos: ¿qué es y qué significa la libertad? A buen seguro, no se trata de un individualista libre arbitrio (*individualistische Willkürfreiheit*). Pues este depende de los estados de ánimo y los intereses dominantes en cada momento, así como de impulsos emocionales, en mucha mayor medida de lo que, por regla general, él mismo es consciente. El libre arbitrio individual resulta también peligrosísimo desde un punto de vista político. Es seducible por medio de la propaganda y la publicidad y puede, por consiguiente, derivar muy rápidamente en un totalitarismo, ya abierto o velado.

La libertad consciente de su propia dignidad respetará siempre también la libertad del otro, será solidaria con ella y abogará por ella. De ahí que la libertad no sea «libertad de» los otros, sino «libertad con y para» los otros. La libertad se realiza en la justicia, que da a cada cual lo suyo. La libertad presupone en concreto que todos los demás respetan la libertad de uno. Así pues, presupone un orden de justicia que es al mismo tiempo un orden de la libertad<sup>40</sup>.

Pero ¿qué es la justicia y qué es una sociedad justa? Ya Aristóteles llamó la atención sobre el hecho de que la justicia y la injusticia son conceptos equívocos. Él entendía la justicia como un concepto de proporción, esto es, como el punto intermedio entre lo mucho y lo poco, entre el exceso y el defecto. Sabía además que la ley no puede regular los múltiples y heterogéneos casos que se dan en la vida, que la justicia depende, pues, de lo bueno como valor superior<sup>41</sup>.

Desde que en la Modernidad se prescindió en gran parte de la fundamentación jurídico-natural de la justicia, tal como venía dada en Aristóteles y en la tradición medieval hasta bien entrada la Modernidad, se han propuesto las más diversas interpretaciones del concepto de justicia<sup>42</sup>. No es previsible que se llegue a un consenso. Algunos consideran el discurso sobre la justicia y sobre una sociedad más justa incluso una fórmula vacía y una cháchara desprovista de sentido que se presta a la propaganda política populista y de la que, por tanto, es posible abusar para fines de poder. En su novela *Los hermanos Karamázov*, Fiodor Dostoievski plasmó este peligro de modo elocuente en la figura del Gran Inquisidor, mostrando cómo las personas, con tal de conseguir pan, están dispuestas a poner su libertad



a los pies del poder y decir: «Hágannos esclavos, pero aliméntenos»<sup>43</sup>. Carente de valores, la democracia puede transformarse muy rápidamente en un totalitarismo, ya sea abierto o velado<sup>44</sup>.

Es conocido el muy citado aforismo de Ernst-Wolfgang Bôckenfôrde según el cual la democracia vive de supuestos que ella misma no está en condiciones de garantizar<sup>45</sup>. Cuando estos supuestos no se cumplen ya o si -porque al principio se tenían por obvios- han sido olvidados y luego reprimidos, se llega al relativismo, tan criticado en la actualidad por parte de la Iglesia, una posición que no conoce ya valor absoluto alguno y que lo decide todo según un cálculo de fines y beneficios o según un cálculo de poder<sup>46</sup>. Lo alarmante de semejante relativismo radica en la amenazadora posibilidad de que se convierta en un totalitarismo, algo mucho más peligroso. Porque si, conforme al fin de la metafísica que muchos proclaman, no existe ya ninguna verdad última ni ningún valor absoluto que guíe y oriente la acción política, incluso las más nobles ideas políticas democráticas no solo carecen de fundamento, sino también de orientación y pueden ser, por consiguiente, tergiversadas con fines populistas. La tolerancia corre entonces peligro de convertirse en intolerancia contra todo aquel que se atreva a defender una convicción divergente de la mayoritaria. Las señales de que estamos moviéndonos en esta peligrosa dirección se multiplican.

De ahí que sea bueno partir una vez más del concepto general de justicia, según el cual la justicia es la conducta que permite que a cada cual le corresponda lo suyo, *suum cuique*. La pregunta es entonces: ¿qué es lo que corresponde a cada cual? En esta pregunta difieren las opiniones, lo que origina continuas controversias políticas. Pues el punto intermedio entre lo mucho y lo poco al que se refiere Aristóteles no puede determinarse de una vez por todas; antes al contrario, debe ser ponderado y sondeado siempre de nuevo en cada situación concreta y, puesto que está condicionado por intereses, suele ser motivo de polémica. A este respecto también entre cristianos pueden darse diferentes opiniones y tomas de partido.

En cuanto se aborda esta pregunta a fondo, se nos plantea un nuevo interrogante: ¿qué necesita el ser humano en cuanto ser humano y qué es lo que le corresponde como suyo para poder vivir dignamente, lo cual quiere decir también: con mesurada autodeterminación? Por supuesto, para ello necesita pan para comer y una medida adecuada de bienes materiales. A cuánto ascienda esa medida y cuál sea el mínimo suficiente es algo que se discute sin cesar

y que varía según las circunstancias. Lo que en tales controversias se olvida con frecuencia es, sin embargo, que lo que le corresponde al hombre como hombre no son ni pueden ser solo bienes materiales. Nada sería tan nocivo como que, tras el final y el fracaso del marxismo ideológico, ahora se consolidaran un individualismo y un orden social y de bienestar consumista, que buscan la felicidad del hombre exclusivamente en el consumo material. Si así ocurriera, el materialismo comunista-marxista sería sustituido por el materialismo consumista; tanto uno como otro desconocen y menosprecian la verdadera dignidad del hombre. Cada cual a su manera, uno y otro conducen a la objetivación del ser humano.

Lo que le corresponde al hombre en cuanto hombre, y eso significa en cuanto ser libre, es sobre todo el reconocimiento de su dignidad humana. Lo que se debe a todo ser humano en virtud de su dignidad es el respeto, la aceptación y el afecto personales. En este sentido, la justicia puede ser entendida como la medida mínima del amor y el amor como medida plena de la justicia<sup>47</sup>.

Lo incondicionado que hemos perdido de vista con el fin de la metafísica tan a menudo proclamado puede presentárenos de nuevo en el encuentro con la alteridad del otro y en el reconocimiento incondicional debido al otro<sup>48</sup>. En el encuentro interhumano se manifiesta algo absoluto que excluye todo relativismo de principio. En concreto, esto significa que la exigencia de justicia, que en sí no puede plantearse de forma por completo unívoca, debe interpretarse a la luz del amor y de su incondicional pretensión y debe ser trascendida en la práctica en forma de solicitud amorosa y misericordiosa por el otro.

Sin embargo, los seres humanos estamos hechos de madera torcida y tenemos una inextinguible propensión al mal (Kant)<sup>49</sup>. También todas nuestras relaciones interpersonales están signadas por ello. De ahí que no podamos ni debamos partir de una situación ideal de encuentro. Todas nuestras relaciones están perturbadas y lastradas por una injusticia que nos precede y que, por así decir, hemos heredado, una injusticia que no solo padecemos, sino también cometemos. Entonces, en aras de la supervivencia de una relación o también de toda una sociedad, en ocasiones puede ser necesario perdonar graves ofensas pasadas contra la justicia y apostar por la reconciliación. Pues solamente de ese modo es posible romper el círculo vicioso de culpa y represalia y, con ello, nueva culpa, posibilitando un nuevo comienzo y un futuro común. Así, la justicia vive también del perdón, la reconciliación y la compasión, la cual, co-

mo ya se ha mostrado, se caracteriza por el hecho de que en las situaciones sin salida abre una salida y un nuevo futuro.

Pero ¿qué ocurre en semejante perdón y reconciliación? Acontece algo que en último término es imposible; se perdona algo que, desde el punto de vista de la justicia, es del todo imperdonable. Un asesinato, una guerra sangrienta o un genocidio son actos imperdonables. El perdón de semejantes actos irremisibles -esto es, que en el fondo no pueden ser perdonados- contraría la justicia concebida bajo el punto de vista de la compensación. Pero cabalmente en tanto en cuanto procede en contra de la exigencia de justicia compensatoria o niveladora, ese perdón se convierte en fundamento y punto de partida de una nueva convivencia justa y reconciliada<sup>50</sup>.

Ya a Jesús le preguntaron recriminatoriamente con qué autoridad perdonaba él los pecados. En ello, sus adversarios incluso tenían razón cuando le reprochaban que solo Dios puede perdonarlos (cf. Mc 2,5-7). Como personas, podemos ayudarnos unos a otros a vivir con la culpa en que cada cual haya incurrido, pero no nos compete a nosotros perdonarla. El perdón es un nuevo comienzo creador, no derivable de modo intramundano. En la medida en que perdonamos y nos reconciamos, hacemos «algo» que nosotros no podemos «hacer», que no está a nuestra disposición y, por tanto, debe sernos donado. En el don de la reconciliación, en el que nos es regalada de nuevo la vida común en la justicia, remitimos a «algo» que nos trasciende, regalamos al otro «algo» que nosotros no «tenemos», anticipamos y palpamos -bien consciente, bien inconscientemente- aquello que la teología conoce como «gracia» y que la Escritura nos atestigua como infinita compasión divina.

En último término, en este mundo no son realizables ni la exigencia de justicia ni la misericordia abierta al perdón. La justicia perfecta únicamente podría ser establecida con ayuda de un sistema violento, que entonces no sería más que un sistema perverso. Quien pretende instaurar el cielo sobre la tierra al final no crea, como entretanto sabemos por la amarga experiencia de los sistemas totalitarios, el cielo en este mundo, sino el infierno. Por lo demás, ello vale también para los perfeccionistas eclesiales, quienes desean establecer por medio de la violencia una Iglesia de los puros (*katharoi*; cátaros). Las excrecencias del movimiento de los cátaros, por un lado, y las de la Inquisición, por otro, deberían ser permanentemente disuasorias a este respecto.

Lo que acabamos de decir es todo lo contrario de un argumento a favor de no hacer nada en la sociedad ni en la Iglesia. Antes

bien, debemos poner coto a la injusticia y el mal hasta donde humanamente sea posible; debemos contribuir a que la justicia y la misericordia se abran paso en la medida de lo posible en la sociedad y en la Iglesia. Dondequiera que podamos hacerlo, debemos propiciar que en las situaciones de necesidad tanto corporal como espiritual resplandezca un caluroso rayo de misericordia, encendiendo así la luz del amor, que es engendradora de esperanza.

Pero en nuestro mundo no solo existen despiadadas injusticias, no solo existe el perfeccionismo inmisericorde, sino también un inmanentismo inmisericorde. En la actualidad, el vano consuelo en el más allá ha dejado paso por regla general al vano consuelo en la felicidad puramente intramundana. Este desea la justicia perfecta y la misericordia plena -o sea, la felicidad perfecta- ya ahora, de inmediato, en su totalidad. Así, la vida se acelera sin cesar y se torna estresante, exigente, más aún, abrumadora. No solo nos matamos trabajando, sino que también nos divertimos hasta morir; en el amor de otra persona pretendemos encontrar el cielo sobre la tierra y así no hacemos sino abrumar despiadadamente a esa persona<sup>51</sup>.

A la vista de que la injusticia nunca podrá ser eliminada por completo y de que la misericordia y el amor nunca podrán ser plenamente realizados en este mundo, en muchos casos al final no queda sino la apelación a la misericordia divina. Únicamente ella puede garantizar que el asesino no terminará triunfando sobre su víctima inocente y que al final todos seremos partícipes del derecho y la justicia. Solo la esperanza en la justicia escatológica y en la reconciliación escatológica asociadas a la resurrección de los muertos hace realmente vivible y digna de ser vivida la vida en este mundo. Esa esperanza es la que nos regala serenidad como paciente impaciencia e impaciente paciencia<sup>52</sup>.

A la vista de la amenazante desesperación, por un lado, y del entontecimiento consumista, por otro, no nos queda en último término otra salida que ver el mundo y la vida a la luz de la esperanza en la justicia perfecta y la reconciliación definitiva y persistir en ello. Por eso, la invocación: *Kýrie eleisón*, nunca será silenciada en este mundo y resonará una y otra vez. El hecho de que esta invocación también pueda y deba pronunciarse públicamente forma parte del patrimonio cultural de la humanidad, y pertenece también a la cultura de la justicia y de la misericordia y a la filantropía de una sociedad verdaderamente libre.

### 9.1. El testimonio de María en los evangelios

**T**

LA Sagrada Escritura y la Iglesia no hablan de la misericordia divina solo en abstracto y en el terreno de los principios; la teología de la Escritura, y también la de los padres de la Iglesia, es una teología en imágenes. Así, la Escritura y los padres de la Iglesia nos ponen ante los ojos en María una imagen concreta, es más, una imagen especular de la misericordia divina y un arquetipo de la misericordia humana y cristiana. María es tipo de la Iglesia como también lo es de la misericordia cristiana<sup>1</sup>. Tal convicción estaba profundamente enraizada en la conciencia creyente de la Iglesia de los primeros siglos y en la actualidad sigue estándolo en el cristianismo católico y ortodoxo; además, cada vez gana más espacio también en la conciencia y el corazón de numerosos cristianos protestantes<sup>2</sup>.

A buen seguro, cierta hipertrofia mañana puede y debe ser criticada y sometida a la medida del testimonio bíblico de Jesucristo como fundamento tendido de una vez por todas, como centro permanente de la fe cristiana. Pero al minimalismo mariano hay que plantearle asimismo la pregunta de si es legítimo ignorar a la ligera el testimonio de un sinfín de cristianos de todas las épocas, quienes en múltiples situaciones de necesidad exterior e interior han invocado a María como Madre de la Misericordia y han encontrado en ella ayuda y consuelo, tratándolo con arrogancia y cierto hastío, como si todo eso no fuera más que piadoso entusiasmo y desbordantes emociones pías. En cualquier caso, hay que tomar nota de lo siguiente: María aparece en el Evangelio y, por cierto, en lugar prominente.

En el Nuevo Testamento son sobre todo dos los textos que constituyen un sólido fundamento para la espiritualidad mariana: la escena de la anunciación al principio (cf. Lc 1,26-38) y la escena de María al pie de la cruz (cf. Jn 19,26s). Esta última escena remite, en el Evangelio de Juan, al relato de las bodas de Cana, que figura al comienzo de la actividad pública de Jesús (cf. Jn 2,1-12). De este modo, las escenas mariológicamente relevantes enmarcan, por así decir, el conjunto de los evangelios y otorgan a María, ya en una consideración meramente externa, un lugar destacado en la historia de la salvación. Con ello, las escasas líneas que sobre María se encuentran en la Sagrada Escritura evidencian que a la madre de Jesús le corresponden una posición importante y un significado singular en la historia de Dios con los seres humanos.

La escena de la anunciación al principio plantea, al igual que toda la historia previa a la actividad pública de Jesús, problemas históricos y de crítica literaria, sobre los cuales ya hemos dicho lo necesario en este contexto<sup>3</sup>. Ha quedado ya claro que tal historia posee un importante significado teológico en la concepción del evangelista Lucas. En ella resuenan, cual en un prelude musical, todos los motivos importantes del evangelio lucano. Así, por ejemplo, María recapitula en el magnificat la entera historia de la salvación, describiéndola como una historia de la compasión divina. «Su misericordia [la de Dios] con sus fieles continúa de generación en generación» (Lc 1,50). Con la elección y vocación de María para ser la madre del Salvador, esta historia entra en su fase determinante de todo, en su fase definitiva. Dios, movido por su infinita compasión, lleva a cabo el último y, al mismo tiempo, decisivo y definitivo intento de salvar a su pueblo y a la humanidad.

María es elegida para participar en esta gran obra de redención. Ella «goza del favor de Dios» (Lc 1,30). Esto quiere decir: por sí misma no es nada en absoluto, todo lo que es se lo debe a la gracia. No es más que la «esclava del Señor» (Lc 1,38). La gloria no le pertenece a ella, sino en exclusiva a Dios, para quien nada hay imposible (cf. Lc 1,37s). De ahí que María cante: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, mi espíritu festeja a Dios mi salvador... Porque el Poderoso ha hecho proezas, su nombre es santo». Ella es por completo recipiente y nada más que humilde instrumento de la compasión divina. Martín Lutero explica de forma admirable este punto en su interpretación del magnificat<sup>4</sup>. Para él, María es verdadero arquetipo del *sola gratia*, «por la sola gracia».

Porque vive exclusivamente de la gracia, María vive también «solo de la fe». Se convierte en instrumento de la compasión de Dios a través del sí creyente con el que responde al mensaje del ángel, que al principio la sorprende, le resulta incomprensible e incluso la abruma. Ahí María se define a sí misma como sierva, en el fondo como esclava (*doúlé*), del Señor. Con este término denota su plena disponibilidad pasiva tanto como su activa disposición a colaborar en la obra de la salvación. Deja espacio a Dios, para que él obre el milagro<sup>5</sup>. También este sí a aquel que trasciende absolutamente toda imaginación humana puede pronunciarlo María solo en tanto en cuanto es la agraciada por Dios.

A través de este sí obediente, María posibilita la venida de Dios a este mundo. Con ello se convierte en la nueva Eva. Mientras que la primera Eva, por medio de su desobediencia, trajo el mal y el sufrimiento a la humanidad, María, por medio de su obediencia de fe en representación de toda la humanidad<sup>6</sup>, deshace el nudo de la desobediencia atado por Eva; y de este modo se convierte en madre de todos los vivientes<sup>7</sup>. En virtud de su obediente sí, María deviene la sierva de la misericordia divina, escogida y agraciada por Dios. En efecto, el hecho de que Dios haya elegido y capacitado por la gracia a María, en cuanto ser humano y en cuanto joven y sencilla mujer, para ser instrumento de la misericordia solo a él debida y solo para él posible es una vez más expresión de la misericordia divina que desborda todas las expectativas y todas las pretensiones humanas.

En la elección y la gracia concedida a María, así como en su sí creyente, que libera espacio para la venida de Dios a este mundo y la convierte a ella en portadora de Cristo, arca de la Nueva Alianza y templo del Espíritu Santo, la Iglesia deviene realidad. María resume en sí la historia del pueblo veterotestamentario de Dios y es, por así decir, el germen del pueblo neotestamentario de Dios. Y lo es antes de que los apóstoles sean llamados y aparezcan en escena. Ella, la representante de los pequeños y los pacíficos del país, la «mujer del pueblo», como se dice en un himno eclesial<sup>8</sup>, es Iglesia por pura misericordia de Dios, aun antes de que se tendieran los cimientos de lo que luego se convertiría en Iglesia jerárquicamente estructurada. Ya antes de ello, María, como la que vive exclusivamente por la gracia compasiva de Dios y la que ha sido elegida como instrumento dispuesto al servicio, representa a la Iglesia en su esencia más íntima. Que a la vista de esta posición preferente de María pueda hablarse de una opresora imagen ideal de mujer elaborada por

una Iglesia de varones solo resulta explicable por el misterio de la obcecación ideológica<sup>9</sup>. Ciertamente es más bien lo contrario. La mariología constituye la crítica más radical posible desde un punto de vista teológico a una Iglesia meramente masculina.

También María tuvo que realizar el peregrinaje de la fe. En su vida, tal como la relatan los evangelios, no hay nada de todo lo milagroso con que los evangelios apócrifos y las leyendas pías quisieron adornarla. Al contrario, María, la mujer del pueblo, tuvo que soportar y atravesar en su vida numerosas dificultades y tribulaciones: en el alumbramiento de Jesús en un albergue improvisado; en la huida a Egipto; en la búsqueda de su hijo, perdido en Jerusalén; en su extrañeza por la actividad pública del Jesús ya adulto, a quien quería llevar consigo de vuelta al hogar familiar; y, por último, en su valiente permanencia al pie de la cruz. Nada se le ahorró.

Soportó junto a su hijo hasta la más oscura noche de la cruz. No enflaqueció ni emprendió la huida. Expresamente se dice: «Junto a la cruz estaba su madre», *Stabat mater iuxta crucem* (Jn 19,25). Según innumerables representaciones artísticas de la Piedad, al final sostuvo en su regazo el cadáver desollado de su hijo: la más terrible experiencia de sufrimiento que puede padecer una madre. Así, María no solo anticipa en el magnificat las bienaventuranzas luego prometidas a los pobres, los afligidos y los perseguidos en el Sermón de la montaña (cf. Mt 5,2-12; Lc 6,20-26), sino que las experimenta en su propia persona.

Al final del cuarto evangelio se cierra el círculo. María, que figura al comienzo de la historia neotestamentaria de la salvación, asume también una importante posición en su punto culminante. Pues Jesús, desde la cruz, confía a Juan a María como madre y, a la inversa, confía a María a su discípulo Juan como hijo (cf. Jn 19,26s). También esta escena está llena de profundo significado. Juan es el discípulo al que ama Jesús (cf. Jn 19,26); en el cuarto evangelio es tenido por arquetipo del discípulo. Esto significa que Jesús, en Juan, le confía a María todos los discípulos como hijos y, a la inversa, a todos ellos les confía a María como madre<sup>10</sup>. Estas palabras de Jesús pueden ser entendidas como su testamento, como su última voluntad; con ello dice algo que es vinculante y decisivo para el futuro de la Iglesia<sup>11</sup>.

Conviene leer con detenimiento las palabras del cuarto evangelio. En él se dice que desde aquel momento Juan se llevó a María a su casa. Para ser más precisos habría que traducir: Juan se la llevó a

«lo que le era propio» (*eis ta ídia*). Agustín reflexiona en detalle sobre qué significa este «lo que le era propio». Según él, no se pretende decir que Juan acogió a María «en su propiedad», sino más bien «en su círculo de influencia»<sup>12</sup>. Puesto que de Juan se dice que fue el discípulo que permanece (cf. Jn 21,22), María es acogida en lo permanente de Juan y en lo permanente de su testimonio. Así, María forma parte de modo duradero del evangelio de la misericordia divina. Es duraderamente testigo e instrumento de la misericordia de Dios.

## 9.2. El testimonio en la fe de la Iglesia

Las escasas y concisas pero fundamentales afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre María se han grabado profundamente en el corazón de los fieles de todas las épocas y han encontrado un eco abrumador en la espiritualidad cristiana a lo largo de los siglos. La propia María predijo proféticamente: «En adelante me felicitarán todas las generaciones» (Lc 1,48). Así, los testimonios del Nuevo Testamento se han convertido en una rica y viva tradición que perdura hasta nuestros días.

El más importante punto de apoyo dogmático de esta tradición viva es el concilio de Éfeso (431), que hizo profesión de fe en María como madre o alumbradora de Dios (*Theotókos*)<sup>13</sup>. En ello es importante tener en cuenta que la disputa entablada entre Nestorio y Cirilo de Alejandría en torno a este término no era tanto mariológica cuanto cristológica, a saber, afectaba a la cuestión de si Jesús es, realmente y según la hipóstasis, el Hijo de Dios. Así, desde el principio la tradición mariológica no fue una empresa paralela a la cristología y ajena a esta; antes al contrario, desde el principio guarda relación con la cristología y tiene en ella su fundamento. Solo así puede ser y será saludable y espiritualmente fecunda.

Sobre esta base, numerosas oraciones, himnos y cantos del cristianismo han retomado con frecuencia los enunciados del Nuevo Testamento, interpretándolos y haciéndolos fructíferos espiritualmente. Los testimonios más importantes son los de la liturgia. A ellos se añade un sinnúmero de homilías y tratados ya en la época patrística. Esta exégesis espiritual de la Iglesia se encuentra en todas las tradiciones de la Iglesia del primer milenio: entre los griegos como entre los latinos, entre los coptos como entre los sirios y arme-

nios, en Rusia como en el Occidente latino<sup>14</sup>. También dejó claras huellas en la alabanza de María de los reformadores del siglo XVI<sup>15</sup>.

Ello se manifiesta ya en la más antigua oración mariana, que fue compuesta en torno al año 300 y es muy conocida: «Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios». Es probable que originariamente rezara: «Bajo tu misericordia nos refugiamos, Santa Madre de Dios»<sup>16</sup>. Esta misma actitud de confianza encontramos en muchas oraciones posteriores. Piénsese en el *Ave maris Stella*, «Salve, estrella del mar» (siglo IX), donde, en la versión de Lope de Vega, se dice: «Muéstrate, Madre, y llegue por ti nuestra esperanza a quien, por darnos vida, nació de tus entrañas»<sup>17</sup>. En una de las más famosas oraciones a María, la *Salve regina* (siglo XI), invocamos a María como «madre de misericordia» y le suplicamos: «Vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos». La antífona mariana del tiempo de Adviento y de Navidad *Alma redemptoris mater* (siglo XII) concluye asimismo con la impetración: *peccatorum miserere*, «compadécete de los pecadores». En las letanías lauretanas (cuya versión original, que se remonta a la Iglesia de Oriente, procede del siglo XII) invocamos a María como «madre de la divina gracia», «salud de los enfermos», «consuelo de los afligidos» y «auxilio de los cristianos». María era invocada como auxiliadora en todo tipo de necesidad, no solo como protección frente a imprevisibles sucesos naturales, en hambrunas, epidemias de peste y granizo, sino también en las calamidades de la guerra y como defensa ante señores violentos.

El gran padre de la Iglesia Ireneo de Lyon acertó plenamente cuando ya en el siglo II caracterizó a María como «desatadora de nudos», es decir, como la que desata el nudo atado por Eva. Así, María se ha convertido para muchos cristianos en la Desatadora de Nudos<sup>18</sup>. Les ha ayudado a desatar los más diversos nudos en su vida personal; nudos en las relaciones interpersonales, nudos en la propia alma y, sobre todo, nudos ocasionados por la involuación en el pecado y la culpa.

A veces, esta devoción mariana ha echado flores llamativas, como, por ejemplo, en la designación y representación de María como la «Señora de los picaros», en la cual es concebida como aquella que se pone del lado de fracasados y pecadores, de ladrones y adúlteros, como auténtica cómplice de estos. Lo que ahí se manifiesta no es tanto frivolidad cuanto -junto con una robusta comprensión de la fe- también humor, aun cuando ocasionalmente el manto de la misericordia se extendiera quizá en exceso<sup>19</sup>.

Lo que a lo largo de los siglos se ha formulado en las oraciones por medio de la palabra puede cobrar expresión también bajo múltiples formas en las artes plásticas y escénicas, sobre todo en las imágenes milagrosas y en las asociadas a peregrinaciones y romerías<sup>20</sup>. Ya entre los siglos VII y IX encontramos en Siria representaciones de la *Eleusa*, la Compasiva, llamada también la Virgen de la Ternura: María con el Niño Dios en su regazo y acariciándolo mejilla contra mejilla. El icono de este tipo más famoso es la *Vladimirskaia*, que fue pintado en Constantinopla en el siglo XII y hoy se conserva en la Galería Tretjakov de Moscú. Fue imitado en Occidente en la *Notre Dame de Grâce* de Cambrai, en la Virgen del Carmen de la iglesia de Santa Maria in Traspontina en Roma y en el cuadro de María Auxiliadora de Lucas Cranach. Otro famoso icono, que según la tradición se debe al evangelista Lucas, pero que probablemente haya de ser datado en el siglo XIII, se venera en la iglesia de Santa Maria Maggiore de Roma como *Salus populi romani*. Una copia de este icono se encuentra en la colegiata de Sankt Eberhard en Stuttgart, donde se la conoce como la *Madre del Consuelo*. Por último, también hay que mencionar una imagen milagrosa inspirada en un modelo bizantino a la que se denomina *Madre del Perpetuo Socorro*. En el siglo XV fue llevada de Creta a Roma para protegerla de los turcos. En Roma es objeto de gran veneración y, en cuanto imagen devocional, es famosa en un ámbito geográfico mucho mayor.

Sobre todo hay que hablar de las representaciones de la Piedad, de la Madre de Dios sosteniendo en su seno el cadáver de su hijo. Tales representaciones se conocen a partir del siglo XIV. La más célebre es la mundialmente famosa y con razón sumamente admirada escultura de Miguel Ángel, que se encuentra en la basílica de San Pedro de Roma. En estas representaciones, María es la Madre de todos los sufrientes, afligidos, atormentados y necesitados de consuelo. De este modo se posibilita la identificación del observador devoto, en especial innumerables madres que viven situaciones análogas. Si bien pertenecen a este mismo contexto, menos conocidas son las representaciones del Pasmo de la Virgen<sup>21</sup>, que muestran como María participa de la impotencia humana de su hijo y es sostenida por la misericordiosa omnipotencia de Dios. También esta es una imagen de consuelo para muchas personas abrumadas por el sufrimiento y tambaleantes a consecuencia de él, que luego, sin embargo, encuentran de nuevo energía y fortaleza en la fe.

Para concluir, debemos mencionar las representaciones de la *Mater dolorosa*, María con el corazón atravesado por una espada (cf. Lc 2,35), un motivo que surge a comienzos del Barroco. Estrechamente emparentada con ellas está la imagen de los Siete Dolores de María, en la que esta aparece con siete espadas en su pecho. Tales representaciones, que hoy, en su realismo, al principio se nos antojan extrañas, muestran a María participando de la cruel muerte de su hijo.

Que en todas estas representaciones no se trata solo de María como personaje individual, sino de María como tipo, como prototipo y arquetipo, pero asimismo del fortalecimiento de los cristianos, se hace patente en las imágenes de la Virgen de la Merced. Especialmente famosa es la *Schutzmantelmadonna* de Ravensburgo, en la Alemania meridional. Expresa la idea de que en todas las adversidades, en especial en peligro de guerra, podemos sabernos a salvo bajo su maternal manto protector. Según el derecho alemán antiguo, envolver a los hijos ilegítimos en el manto de esta Virgen los convierte en legítimos (*filii mantellati*). Así, esta advocación mariana nos dice también: todos nosotros, que hemos nacido en pecado (cf. Sal 51,7), por la misericordia divina nos convertimos en hijos de Dios según el ejemplo y el prototipo de María. El motivo del manto de la Virgen vuelve a aparecer en un canto mariano del siglo XVII, *Maria breitet den Mantel aus* [María, extiende tu manto], en cuya última estrofa se dice: «Oh Madre de Misericordia, extiende tu manto sobre nosotros»<sup>22</sup>. Todavía recuerdo muy vivamente las noches de bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial, en las cuales este canto tenía un significado muy realista para nosotros.

### 9.3. María, arquetipo de la misericordia

Lo que se visibiliza de modo impresionante en numerosas oraciones y representaciones plásticas encontró expresión teológica en san Ambrosio. Este, en su comentario al Evangelio de Lucas, calificó a María de tipo (*typos*) de la Iglesia<sup>23</sup>. El concilio Vaticano II hizo expresamente suya esta afirmación<sup>24</sup>. Como primicia de los redimidos, María es *typos*, esto es, prototipo de todos los redimidos; al mismo tiempo, como madre del Redentor, es también la madre de todos los redimidos. Para nosotros, es madre en el orden de la gracia<sup>25</sup>. El último concilio formuló de la siguiente manera esta convicción de un

sinfín de cristianos: «Con su amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada»<sup>26</sup>.

En el curso de su historia, la Iglesia ha aprendido a ver a María no solo como testigo y tipo, sino como creación especial de la misericordia divina. María es una redimida como el resto de redimidos, pero, a diferencia de estos, María fue preservada desde el primer instante de su existencia de toda mancha de pecado<sup>27</sup>. De ahí que la Iglesia oriental llame a María la Enteramente Santa (*Panagia*). En ella y en su vida entera se ha impuesto victoriosa la misericordia divina, que se opone al pecado, lo hace retroceder y crea espacio para la vida. Así, María es signo de que el poder del pecado no puede por principio frustrar el originario plan divino de salvación para la humanidad; ella es, por así decir, el arca segura en el diluvio, el resto santo de la humanidad y, al mismo tiempo, la aurora de la nueva creación. En su belleza, encomiada por la literatura y el arte religiosos de todas las épocas, resplandece la originaria y definitivamente perfecta belleza creatural. Ella es la criatura perfecta. «En María vemos en cierto modo el plan originario del Creador y, al mismo tiempo, al ser humano redimido»<sup>28</sup>.

Es posible que a un pensamiento secularizado -con su lánguida y menguada comprensión de la realidad y para el que, paradójicamente, nada es tan sagrado como lo profano- tales afirmaciones se le antojen ajenas a la realidad. Pero una mirada a la literatura, en la que María sigue siendo hasta hoy un motivo constante, puede abrirnos los ojos. Piénsese en la Margarita (Gretchen) de Goethe en el Fausto: «Oh tú, avezada en dolores, inclina misericordiosa tu rostro sobre mi aflicción». El mismo motivo aparece de nuevo durante el Romanticismo en Brentano y Eichendorff. También Hölderlin y Rilke se sirven del material tradicional, si bien no en la línea de la espiritualidad de la Iglesia; de todos modos, muestran que María sigue teniendo influencia como modelo e ideal de lo humano. Por su parte, Gertrud von Le Fort, en los *Himnos a la Iglesia*, no solo hace suyos los contenidos de la tradición, sino que los actualiza sirviéndose de un elocuente lenguaje poético<sup>29</sup>.

Por consiguiente, tampoco en nuestro mundo moderno resulta anticuado referirse a María como espejo concreto y realización especial de la misericordia divina. Esta forma de hablar sigue mostrándonos en la actualidad que el mensaje cristiano de la misericordia ha cobrado una concreta forma mundano-humana, de suer-

te que podemos captar la fuerza transformadora de la misericordia divina no solo con la cabeza, sino también con el corazón.

María es, de todas las criaturas, la que corporeiza el evangelio de la misericordia divina de la forma más pura y bella. Ella es la más pura representación creatural de la misericordia de Dios y el espejo de aquello que constituye el centro y la suma del Evangelio. Refleja todo el encanto de la misericordia divina y muestra el resplandor y la belleza que, proyectándose sobre el mundo desde la graciosa misericordia de Dios, todo lo transforman. De este modo, justamente a la vista de las actuales circunstancias vitales, con frecuencia deficientes, y de la a menudo tan plana comprensión de la vida, María puede ser tipo y resplandeciente modelo de una nueva cultura de la misericordia. Y ello, tanto para la vida de cada cristiano como para la Iglesia y su renovación a partir de la idea de misericordia, pero también de cara a la construcción de una cultura de la misericordia en la sociedad. Así pues, cabe caracterizar a María con toda razón como tipo y modelo de una renovada cultura y espiritualidad cristiana de la misericordia.

La Iglesia católica va aún un paso más allá. María no es solo tipo y modelo, sino también misericordiosa intercesora por la Iglesia y los cristianos. Por eso, a la más famosa y extendida oración mariana, el avemaria, que se remonta ya a los saludos del ángel y de Isabel a María (cf. Lc 1,28.42), se le añadió a partir del siglo XV la petición: «Ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte»<sup>30</sup>. Tampoco para el joven Martín Lutero resultaba desconocida esta oración. En su exégesis del magnificat percibe en ella la esperanza en una acción de Dios por intermediación de las criaturas<sup>31</sup>. Por eso, concluye su interpretación con las palabras: «Que esto nos lo conceda Cristo por la intercesión y la voluntad de María, su madre amada»<sup>32</sup>.

A los cristianos protestantes les preocupa hoy principalmente que la confianza en tal oración de súplica pueda hacer peligrar la singularidad de la mediación salvífica de Jesucristo. Se trata de un burdo malentendido. Es evidente que los católicos no ponemos a María a la misma altura que Cristo ni tampoco en competencia con él. María vive por entero de la misericordia de Dios, remite a la misericordia divina revelada en Jesucristo y da testimonio de ella. ¿Cómo va a atribuir la Iglesia a María un papel autónomo junto a Cristo o complementario al de este? María no aparta de Cristo ni tampoco añade nada a él, el único mediador de la salvación<sup>33</sup>. En la súp-

plica de María se realiza más bien de un modo especial y único la intercesión vicaria por los demás que debe distinguir a todo cristiano. Si se quisiera formular lo dicho en terminología escolástica, cabría afirmar: María vive y actúa por entero en virtud de la causa primera de la salvación; capacitada por -y totalmente dependiente de- esta, participa de ella como causa segunda.

Por eso, los católicos no adoramos a María; única y exclusivamente Dios merece adoración. Pero sí que la veneramos por delante de todas las demás criaturas como la criatura más perfecta de Dios y como instrumento en las manos divinas<sup>34</sup>. Pues Dios es un Dios de los seres humanos y quiere que la salvación que les concede se realice a través de seres humanos. También esto es un signo de la filantropía y la misericordia divinas, que en María resplandecen de un modo ejemplar y singular.

Por consiguiente, María recapitula en sí y refleja los principales misterios de la fe<sup>35</sup>. En ella resplandece una imagen del hombre nuevo, redimido y reconciliado y del mundo nuevo y transfigurado que en su inimitable belleza puede fascinarnos y debería arrancarnos de cierta vaguedad y estrechez de miras. María nos dice y muestra que el evangelio de la misericordia divina en Jesucristo es lo mejor que se nos puede decir y lo mejor que podemos escuchar y, al mismo tiempo, lo más bello que puede existir, porque es capaz de transformarnos a nosotros y de transformar nuestro mundo a través de la gloria de Dios en su graciosa misericordia. Esta misericordia, como don divino, es simultáneamente tarea de todos los cristianos. Debemos practicar la misericordia. Debemos vivirla y atestiguarla de palabra y obra. Así, por medio de un rayo de la misericordia, nuestro mundo, a menudo oscuro y frío, puede tornarse algo más cálido, algo más luminoso, algo más digno de ser vivido y amado. La misericordia es reflejo de la gloria de Dios en este mundo y quintaesencia del mensaje de Jesucristo que nos ha sido regalado y que nosotros, por nuestra parte, debemos regalar a otros.



## Abreviaturas

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> , decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares
AG	<i>Ad Gentes</i> , decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia
AkathKR	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht</i>
Bill	H.L. Strack y P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 6 vols., München 1922-1961
Cath (M)	<i>Catholica</i> , Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1983
DH	H. Denzinger y P. Hünermann, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991 <sup>37</sup> [trad. esp. de textos orig.: <i>El magisterio de la Iglesia</i> , Herder, Barcelona 2006]
FS	<i>Festchrift</i> , libro homenaje
GS	<i>Gaudium et Spes</i> , constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo
HerKorr	<i>Herder Korrespondenz</i>
HPhW	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , 13 vols, dir. por J. Ritter et al., Basel 1971-2007
IKaZ	<i>Internationale katholische Zeitschrift Communio</i> (se publica también en español: <i>Revista Internacional de Teología «Communio»</i> )
LG	<i>Lumen Gentium</i> , constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LThK <sup>2</sup>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 2ª ed., 10 vols, e índices, dir. por J. Höer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967
LThK <sup>3</sup>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 3ª ed., 10 vols, e índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001
NA	<i>Nostra Aetate</i> , declaración del Vaticano II sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , 24 vols, y varios vols, supls., dir. por Th. Klauser et al., Stuttgart 1950-2012.
RGG <sup>4</sup>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> , 4ª ed., 8 vols, e índices, dir. por H.D. Betz, E. Jüngel et al., Tübingen 1998-2007
StdZ	<i>Stimmen der Zeit</i>
ThQ	<i>Theologisch-praktische Quartalschrift</i>
ThRv	<i>Theologische Revue</i>
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , fundado por G. Kittel, dir. por G. Friedrich, 10 vols., Stuttgart 1933-1979
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 36 vols, e índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974- 2004 (índices en 2010)
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> , decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo
VS	<i>La Vie Spirituelle</i>
WA	<i>Weimarer Ausgabe</i> de las Obras Completas (edición crítica) de Martín Lutero, 120 vols., Weimar 1883-2009
WKGS	<i>Walter Kasper Gesammelte Schriften</i> , ed. por G. Augustin y K. Krämer, Freiburg i.Br. 2007ss.
W	<i>Werke</i> , Obras

## 1. La misericordia: un tema actual, pero olvidado

1. Para un tratamiento detallado del problema de la teodicea, cf. *infra*, apartado 7 del cap. 5.
2. O. MARQUARD, «Der anglekagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts», en ID., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, pp. 39-66.
3. RM. DOSTOËVSKI, *Die Brüder Karamasoff*, München 1977, pp. 394-399 [trad. esp. del orig. ruso: *Los hermanos Karamázov*, Alianza, Madrid 2011].
4. Citado según E. BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, pp. 132s.
5. Para la antigua problemática del ateísmo, cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (1982), WKGs 4, Freiburg i.Br. 2008, pp. 63-108 [trad. esp.: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011]; para el llamado «nuevo ateísmo», cf. M. STRIET (ed.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.Br. 2008; G.M. HOFF, *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.
6. Cf. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 27s [existe trad. esp. en ID., «Creer y saber», apéndice a ID., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001].
7. J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt», en M. Reder y J. Schmidt (eds.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, Frankfurt a.M. 2008, pp. 26-36 [existe trad. esp. en ID., *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona 2009].
8. J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2003, p. 47.
9. A. CAMUS, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Düsseldorf 1960, p. 9 [trad. esp. del orig. francés: *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 2006].
10. R. SAFRANSKI, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007 [trad. esp.: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona 2009].
11. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (WW II, ed. Schlechta), pp. 126-128.205s [trad. esp.: *La gaya ciencia*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2003].
12. *Ibid*, p. 127,
13. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1951, p. 27 [trad. esp.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid 2009].
14. M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen über die Beziehungen zwischen Religion und Philosophie* (W 1), München 1962, pp. 503-603

[trad. esp.: *El eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Sígueme, Salamanca 2003].

15. Cf. GS 19.
16. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gummior*, Hamburg 1970, p. 69 [existe trad. esp. en ID., *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J.J. Sánchez, Trotta, Madrid 2000].
17. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, p. 376 [trad. esp.: *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Akal, Tres Cantos 2011].
18. Th.W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1970, p. 333 [trad. esp.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Tres Cantos 2006].
19. Al respecto, cf. *infra*, apartado 1 del cap. 2.
20. R. SPAEMANN, *DOS unsterbliche Gottesgerücht. Die Frage nach Gott und die Tauschung der Moderne*, Stuttgart 2007 [trad. esp.: *El rumor inmortal: la cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010].
21. Para el complejo tema de la secularización, cf. la modélica obra de Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) / London 2007.
22. Al respecto, cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, pp. 20-22; cf. *supra*, nota 5.
23. AGUSTÍN, *Confessiones* VI, 16,26.
24. *Ibid*. VI, 7, 1.
25. Cf. JUAN XXIII, *Il giornak dell'anima e altri scritti di pietà*, ed. de L.F. Capovilla, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, p. 452 [trad. esp. del orig. italiano: *Diario del alma*, San Pablo, Madrid 2008].
26. Cf. *ibid*, 149.
27. HerKorr 17 (1962/1963), p. 87
28. Cf. JUAN XXIII, *Il giornale dell'anima*, p. 465.
29. Al respecto, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, pp. 32.39-41.453s.
30. Una buena compilación de textos sobre el particular es JUAN PABLO II, *Barmherzigkeit Gottes - Quelle der Hoffnung*, selección e introducción de E. Olk, Einsiedeln 2011. Existe una serie de publicaciones sobre las contribuciones de Juan Pablo II al tema de la misericordia. Aquí nos limitaremos a mencionar dos de ellas: Ch. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*, Freiburg i.Br. 2009 [trad. esp.: *Hemos encontrado misericordia: el misterio de la divina misericordia*, Palabra, Madrid 2011], y E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes - zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St. Ottilien 2011 (donde se ofrece una exhaustiva visión de conjunto de otras aportaciones).
31. Una traducción alemana de esta encíclica de 1980 es: JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, con un comentario de K. Lehmann, Freiburg i.Br. 1981; en español puede consultarse, por ejemplo, *Dives in misericordia*, San Pablo, Madrid 2005 (el texto está disponible asimismo en [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).
32. La traducción alemana del orig. polaco es: *Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska*, Hauteville 1993<sup>3</sup>; existe traducción española: SIOSTRA FAUSTYNA, *Diario: la divina misericordia en mi alma*, Levántate, Almuñécar 2003. Al respecto, cf. H. BUOB, *Die Barmherzigkeit Gottes und der Menschen*.

*Heilmittel für Seele und Leib nach dem Tagebuch der Schwester Faustina*, Hochaltingen 2007.

33. Cf. JUAN PABLO II, *Erinnerung und Identität*, Augsburg 2005, p. 75 [trad. esp. del orig. italiano: *Memoria e identidad*, Esfera de los Libros, Madrid 2005].
34. Cf. *infra*, caps. 3 y 4.
35. F. DIEKAMP (*Katholische Dogmatik*, vol. 1, Münster 1957<sup>12/13</sup>, p. 225) dedica a la misericordia justamente once líneas, en las cuales enumera este atributo junto a otros. Esto resulta insólito en una dogmática elaborada «según los principios de santo Tomás», a quien debemos un buen número de magníficas afirmaciones sobre la misericordia. J. POHLE y J. GUMMERSBACH (*Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 1, Paderborn 1952<sup>10</sup>, pp. 338-340) se ocupan de la misericordia, casi a modo de apéndice, como el último de los atributos divinos. En L. OTT (*Grundriss katholischer Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1970<sup>8</sup>, pp. 57s [trad. esp.: *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1986<sup>7</sup>]), la misericordia no merece más que alrededor de una página bajo el epígrafe de los atributos morales de Dios. En M. SCHMAUS (*Katholische Dogmatik*, vol. 1, München 1960<sup>6</sup> [trad. esp.: *Teología dogmática*, vol. 1, Rialp, Madrid 1963]) son dos páginas y media, que otra vez se encuentran justo al final de un tratado de Dios de 678 páginas y, por consiguiente, no ocupan un lugar capaz de determinar la totalidad del sistema. En la obra colectiva *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 1, Paderborn 1995, p. 392, dirigida por W. BEINERT, únicamente encontramos una concisa referencia a la misericordia divina en el tratado de creación. Todo esto no son sino catas al azar, que podrían multiplicarse fácilmente.
36. En el *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: Mysterium salutis*, vol. 2, Einsiedeln 1967 [trad. esp.: *Mysterium salutis: manual de teología como historia de salvación*, Cristiandad, vol. 2, Madrid 1969], de la misericordia divina solo se habla en pasajes de teología bíblica (pp. 264, 268, 279, 113), nunca desde un punto de vista sistemático. Esto vale también para B. LAURET y F. REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3, Paris 1983 [trad. alemana: *Neue Summe Theologie*, dir. por P. Eicher, vol. 1, Freiburg i.Br. 1988; trad. esp.: *Iniciación a la práctica de la teología*, vol. 3, Cristiandad, Madrid 1984]. Y otro tanto puede decirse de: B.J. HILBERATH y T. SCHNEIDER (eds.), *Handbuch der Dogmatik*, vol. 1, Düsseldorf 1992 [trad. esp.: *Manual de teología dogmática*, vol. 1, Herder, Barcelona 1996]; de la exposición de conjunto de G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1995, pp. 238.241 [trad. esp.: *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009<sup>2</sup>]; de H. WAGNER, *Dogmatik*, Stuttgart 2003, pp. 361ss. Resulta sorprendente que O.H. PESCH, en la dogmática concebida a partir de su larga experiencia ecuménica (*Katholische Dogmatik*, Stuttgart 2003, vol. 1/2, Ostfildern 2008), no mencione ni una sola vez la misericordia divina, siendo así que la experiencia de Lutero podría haberle ofrecido, qué duda cabe, ocasión para ello. Tampoco yo puedo, por desgracia, sustraerme a esta crítica, pues en mi tratado de Dios *Der Gott Jesu Christi* (1982), WKGS 4, Freiburg i.Br. 2008 [trad. esp.: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011] pasé igualmente por alto la idea de misericordia e hice caso omiso de ella.
37. Una honrosa excepción se encuentra, sobre todo, en J.M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2 (WW IV), Freiburg i.Br. 1948, § 101, pp. 265-267. Un ejemplo positivo en la teología reciente es: B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, pp. 265-268.
38. Cf. *infra*, apartado 1 del cap. 5.
39. Cf. *infra*, apartado 6 del cap. 6.
40. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 21 a. 3.
41. Cf. *infra*, cap. 3.
42. Así lo afirma con razón O.H. PESCH, «Gerechtigkeit Gottes II», en *LThK*<sup>3</sup> 6, col. 506.
43. Cf. la «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche», en H. Meyer et al. (eds.), *Dokumente wachsender Obereinstimmung*, vol. 3, Paderborn / Frankfurt a.M. 2003, pp. 419-430 [la trad. esp. oficial puede consultarse en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)]. Al respecto, cf. *infra*, apartado 3 del cap. 5.
44. Cf. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/1844), en ID., *Frühe Schriften*, vol. 1, Darmstadt 1962, p. 488 [trad. esp.: *Escritos de juventud sobre el derecho: textos 1837-1847*, Anthropos, Rubí 2007].
45. Cf. *infra*, apartado 1 del cap. 8.
46. Cf. D. GRANIN, *Die verlorene Barmherzigkeit. Eine russische Erfahrung*, Freiburg i.Br. 1993.
47. Cf. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzu-Menschliches*, en WW I, pp. 485s, 1004-1017, entre otros lugares [trad. esp.: *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Mestas, Madrid 2011].
48. ID., *Also sprach Zarathustra*, en WW II, pp. 346-348 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 2011].
49. Cf. ID., *Ecce homo*, en WW II, p. 1159 [trad. esp.: *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid 2011].
50. *Ibid.*, p. 404.
51. Cf. ID., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, en WW II, p. 730 [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid 2012].
52. Cf. ID., *AUS dem Nachlass der Achtzigerjahre*, en WW III, p. 521 [trad. esp.: *Fragmentos póstumos*, vol. II (1875-1882), vol. III (1882-1885) y vol. IV (1885-1889), Tecnos, Madrid 2008].
53. Al respecto, cf. *infra*, cap. 8.
54. Más ejemplos en K. HAMBURGER, *DOS Mitleid*, Stuttgart 2001. Hamburger sostiene que la compasión es un fenómeno éticamente neutro que implica una toma de distancia. Esta idea es criticada por N. GÜLCHER e I. VON DER LÜHE, *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Freiburg i.Br. 2007.
55. Cf. C. ROGERS, «Empathie - eine unterschätzte Seinsweise», en C. ROGER y R. ROSENBERG, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Freiburg i.Br. 1980 [trad. esp. del orig. portugués: *La persona como centro*, Herder, Barcelona 1985<sup>2</sup>]. Cf. K. HILPERT, «Mitleid», en *LThK*<sup>3</sup> 7, cols. 334-337.
56. Cf. J.B. METZ, L. KULD y A. WEISBROD (eds.), *Compassion, Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i.Br. 2009. Cf. también D. MIETH, «Mitleid», en *ibid.*, pp. 21-25.
57. Publicado originariamente en el suplemento cultural (*Feuilleton*) del *Süddeutsche Zeitung* del 24 de diciembre de 2007, y luego como J.B. METZ,

«Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen», en J.B. Metz, L. Kuld y A. Weisbrod (eds.), *Compassion*, pp. 9-18.

58. Cf., sobre todo, J.B. METZ, «Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie», en W. Oelmüller (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann*, München 1992, pp. 125-137; J.B. METZ, «Theodizee-empfindliche Gottesrede», en ID. (ed.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, pp. 81-102 [trad, esp.: *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996]; ID., *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in plurieller Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2006 [trad, esp.: *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007].
59. Cf. P. HÜNERMANN y A.T. KHOURY (eds.), *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg i.Br. 1987.

## 2. Aproximaciones

1. En las páginas siguientes únicamente será posible realizar algunas indicaciones. Una exhaustiva exposición desde el punto de vista de la historia de la filosofía puede consultarse en L. SAMSON, «Mitleid», en HWPh 5 (1980), cols. 1410-1416, así como en R. HAUSER y J. STÖHR, «Barmherzigkeit», en HWPh 1 (1971), cols. 754s. Una abarcadura presentación puede encontrarse también en D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i.Br. 2009.
2. Cf. *infra*, apartado 1 del cap. 3.
3. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, revisado por E. Seebold, Berlin 1999<sup>23</sup>, p. 82.
4. Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates* 34 c ss; *Politeia (La República)* 415 c.
5. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1385 b.
6. Cf. ARISTÓTELES, *Poética* 1449 b.
7. Cf. SÉNECA, *Sobre la clemencia* II, 6.
8. Cf. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IX, 5.
9. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. I q. 21 a. 3; II/II q. 30 a. 1 ad 2; a 2 y 3; *Super Ioannem* 2, lea. 1, n. 3.
10. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. II/II q. 30 a. 1 c. a.
11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. I q. 21 a 3. Al respecto cf. B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, pp. 255-257.
12. Cf. Y. CONGAR, «La miséricorde. Attribut souverain de Dieu»: *La Vie Spirituelle* 106 (1962), pp. 380-395; cf. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 301-326; E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St. Ottilien 2011, pp. 97-102.
13. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. I q. 21, a. 1 ad 2 y 3.
14. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. I q. 21, a. 3 ad 2. Para más detalles al respecto, cf. *infra*, apartado 1 del cap. 5.
15. Cf. *infra*, apartado 4 del cap. 7.

16. Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Émile, Oeuvres* IV (1969), pp. 503-505 [trad. esp. del orig. francés: *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid 2011].
17. Cf. H. RITTER, *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*, München 2004; cf. también N. BOLZ, *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*, München 2009.
18. Cf. G.E. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie 1767-1768*, Stuttgart 1999 [trad, esp.: *Dramaturgia de Hamburgo*, Asociación de Directores de Escena, Madrid 2004].
19. ID., *Briefwechsel über das Trauerspiel (Briefe an Friedrich Nicolai)*, noviembre de 1756, München 1972.
20. Cf. F. SCHILLER, *Was kann eine gute, stehende Schaubühne eigentlich wirken?* (1784), en *Schillers Werke* IV, Frankfurt a.M., 1966, pp. 7-19 [trad, esp.: «¿Qué influencia puede tener verdaderamente un buen teatro permanente? El escenario teatral considerado como institución moral», en ID., *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, Museu Valencia de la Il·lustració i de la Modernitat, Valencia 2005, pp. 82-98]; ID., *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*, en *ibid.*, pp. 60-73 [trad, esp.: «Sobre la razón del deleite en los temas trágicos», en ID., *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, Museu Valencia de la Il·lustració i de la Modernitat, Valencia 2005, pp. 123-140].
21. Cf. G.W.F. HEGEL, *Ästhetik*, en W. (ed. Glockner) vol. 14, pp. 531s [trad, esp.: *Lecciones sobre la estética*, Akal, Tres Cantos 2011].
22. Cf. A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, en WW III, Darmstadt 1974, p. 811 [trad, esp.: «Escrito concursante sobre el fundamento de la moral», en ID., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2007]; cf. WW I, pp. 110s.
23. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 52 [trad, esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 2008].
24. *Ibid.*, A131.
25. *Ibid.*, A 132.
26. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223ss [trad, esp.: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 2011].
27. Cf. *ibid.*, 233s.
28. Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 54 [trad, esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 2012].
29. Cf. *ibid.*, B 94.
30. Cf. *ibid.*, B 62. Al respecto, cf. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 435s, en referencia a H. HOPING, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck/Wien 1990.
31. En este contexto no es necesario volver a ocuparnos de F. Nietzsche y de su crítica a la compasión y la misericordia. Al respecto, cf. *supra*, apartado 4 del cap. 1.
32. Cf. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917 [trad, esp.: *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid 2004].
33. Cf. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912), Köln 1926<sup>5</sup> [trad, esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005].

34. Cf. M. HORKHEIMER y Th.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1972, pp. 109s. 127 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Akal, Tres Cantos 2007]; Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 279s.356 [trad. esp.: *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Akal, Tres Cantos 2011].
35. W. SCHULZ, *Philosophie in einer veränderten Welt*, Pfullingen 1972, pp. 749-751, aquí 751.
36. Cf. E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, ed. de W.N. Krewani, Freiburg i.Br. / München 1999<sup>4</sup>; B. CASPER, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Lévinas - Elemente seines Denkens*, Paderborn 2009.
37. Cf. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 469-486.
38. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960<sup>9</sup>, pp. 22s [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2009].
39. Cf. J. DERRIDA y M. WIEVIORKA, «Jahrhundert der Vergebung»: *Lettre international* 48 (2000), pp. 10-18, dt. en J.H. TÜCK, «Versuch über die Auferstehung»: *IKaZ* 31 (2002), p. 279, n. 25 [existe trad. esp. de la entrevista de Wieviorka a Derrida, realizada originariamente en francés, en J. DERRIDA, *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka)*, seguido de *Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2003].
40. Cf. PLATÓN, *Politeia (La República)* 509 b 9s.
41. Cf. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 486-504. La posición de J. Derrida ha sido analizada críticamente con frecuencia. La crítica procede, por una parte, de la filosofía analítica: Noam Chomsky reprocha a Derrida falta de claridad, más aún, uso de una retórica pretenciosa y abstrusa. Pero también de la teoría crítica, en especial en J. HABERMAS, «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt», en ID., *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt a.M. 1981, pp. 444-464 [existe trad. esp. del artículo: J. HABERMAS, «Modernidad: un proyecto incompleto», en N. Casullo (ed.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires 1989, pp. 131-144].
42. Cf. P. RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit, Amour et Justice*, Tübingen 1990 [trad. esp. del orig. francés: *Amor y justicia*, Trotta, Madrid 2011]. Al respecto, véase D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 504-524.
43. Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 [trad. esp. del orig. francés: *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008].
44. Cf. ID., *La croisée du visible*, Paris 1996 [trad. esp. del orig. francés: *El cruce de lo visible*, Ellago, Castellón de la Plana 2006]; trad. al.: *Die Offnung des Sichtbaren*, Paderborn 2005.
45. Al respecto, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, pp. 91-93.99-101.156-159, así como lo que, en referencia a Tomás de Aquino, se dice *infra*, en la nota 67 sobre la problemática de la *determinatio*.
46. Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (1941), revisado por J.B. Metz, München 1963 [trad. esp.: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2009]. Para el contexto y el trasfondo de este libro y el debate por él suscitado, cf. el volumen 4 de las obras completas de Karl Rahner (*Sämtliche Werke*, vol. IV: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg i.Br. 1997).
47. Han de ser mencionados, sobre todo, T. PRÖPPER, quien recapitula sus reflexiones en ID., *Theologische Anthropologie*, 2 vols., Freiburg i.Br. 2011, así como H.-J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991. Aquí no podemos ocuparnos de las diferencias entre estos dos planteamientos.
48. NA 1.
49. Al respecto, cf. H. GLASENAPP, *Die fünf Weltreligionen*, Düsseldorf 1963; E. BRUNNER-TRAUT, *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 1974<sup>2</sup>.
50. Para el hinduismo, cf. los estudios de P. Hacker, G. Oberhammer, H. Bürkle, A. Michaels y, a modo de síntesis, H. STIETENCRON, *Der Hinduismus*, München 2006<sup>2</sup>.
51. Cf. H. BÜRKLE, «Hinduismus. VII y X», en *LThK*<sup>3</sup> 5, cols. 139-142.
52. Para el budismo, cf. los trabajos de H.M. Enomiya-Lasalle, H. Dumoulin, H. Waldenfels y, a modo de síntesis, M. VON BRÜCK, *Einführung in den Buddhismus*, Frankfurt a.M. / Leipzig 2007.
53. Para el islam, cf. A. SCHIMMEL, *Im Namen Allahs des Allbarmherzigen*, Düsseldorf 2002; ID., *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 2010; T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohamed bis zur Gegenwart*, München 2008; B. TIBI, *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts*, Darmstadt 2008. Para la relación entre la Biblia y el islam, cf. J. GNILKA, *Bibel und Koran*, Freiburg i.Br. 2004 [trad. esp.: *Biblia y Corán: lo que los une, lo que los separa*, Herder, Barcelona 2005]; ID., *Der Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg i.Br. 2007.
54. Cf. NA 3.
55. Esa es la muy citada tesis de H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990, p. 139s [trad. esp.: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1998].
56. NA 2.
57. Para la fundamentación del diálogo interreligioso, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 439-452.
58. Cf. H.P. MATHYS, R. HEILIGENTHAL y H.H. SCHREY, «Goldene Regel», en *TRE* 13, cols. 570-583; H.H. SCHREY, «Goldene Regel», en *HWP* 8, cols. 450-464; A. SAND y G. HUNOLD, «Goldene Regel», en *LThK*<sup>3</sup> 4, cols. 821-823.
59. Cf. Bill I, pp. 459s.
60. Cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, Freiburg i.Br. 1969, pp. 349-352; U. Luz, *Dos Evangelium nach Matthäus*, Neukirchen 1985, pp. 387-394 [trad. esp.: *El Evangelio según san Mateo*, vol. 1 (Mt 1—7), Sígueme, Salamanca 2010]; J. GNILKA, *Dos Matthäusevangelium*, Freiburg i.Br. 1986, pp. 264-268. A la luz de tales interpretaciones, la opinión de R. BULTMANN (cf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958<sup>4</sup>, p. 107 [trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000]) de que la Regla de Oro es la moral propia de un egoísmo ingenuo podría haber quedado ya superada.
61. Cf. AGUSTÍN, *De ordine* II,25; *Confessiones* I,18,29; *Enarrationes in Psalmos*

- 57,1s; *Sermo IX*,14. Al respecto, cf. E. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, pp. 70-77.
62. La Regla de Oro adquirió importancia fundamental, sobre todo, para el proyecto de una ética propuesto por Hans Küng (*Projekt Weltethos*, München/Zürich 1990, p. 84; trad. esp.: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1995), que desde entonces ha atraído mucha atención.
63. Aquí no podemos entrar en el problema de la violencia en la religión o las religiones, planteado, sobre todo, por J. Assmann y R. Girard y en la actualidad muy discutido. De todos modos, la referencia a la Regla de Oro muestra que hay que ser cautos con los prejuicios generalizadores. Esto vale en especial para el Antiguo Testamento. Al respecto, cf. J. NIEWIADOMSKI, «Unbekömmlicher Monotheismus? Der christliche Gott unter Generalverdacht»: HerKorr 2011, número especial: *Streitfall Gott*, pp. 6-11; J.-H. TüCK, «Arbeit am Gottesbegriff. Ein Erkundungsgang anhand jüngerer Veröffentlichungen»: *ibid.*, pp. 24s.
64. Cf. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIV.8.
- 65. I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 69.**
66. Cf. *Didagé* 1,2s; JUSTINO, *Dialogos* 93,2; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus II*,2.
67. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. *th.* I/II q. 100 a. 11; cf. también III q. 84 a. 7 ad 1; q. 60 a 5; q. 61 a. 3 ad 2. Este mismo problema lo hemos encontrado ya en el contexto de la relación entre filosofía y teología (cf. *supra*, apartado 2 del cap. 1, nota 44) y volverá a aparecer cuando tratemos de precisar la relación existente entre la concepción filosófica y la concepción teológica de Dios (cf. *infra*, apartado 1 del cap. 5). así como la relación entre la concepción monoteísta y la concepción trinitaria de Dios (cf. *infra*, apartado 2 del cap. 5).
68. De modo análogo, también Martín Lutero sometió la Regla de Oro a una interpretación crítica. Cf. H.H. SCHREY, «Goldene Regel», cols. 576s.

### 3. El mensaje del Antiguo Testamento

1. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, en WW II, p. 566 [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid 2012].
2. Para la comprensión de los salmos de maldición, cf. E. ZENGER, «Fluchpsalmen», en LThK<sup>3</sup> 3, cols. 1335s. Cf. *supra*, cap. 2, nota 63.
3. Cf. H. KÖSTER, «splánchnon», en ThWNT 7, cols. 553-557.
4. Cf. R. BULTMANN, «oikúro», en ThWNT 5, cols. 162s.
5. Cf. F. BAUMGARTEL y J. BEHM, «kardía», en ThWNT 3, cols. 609-616; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, pp. 68-95 [trad. esp.: *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001].
6. Cf. A.J. HESCHEL, *The Prophets*, New York / Evanston 1955; P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; ID., *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.
7. Cf. R. BULTMANN, «éleos», en ThWNT 2, cols. 474-482.
8. Cf. W. ZIMMERLI, «cháris», en ThWNT 9, cols. 366-377.

9. Cf. también Gn 18,18; 22,18; 26,4; 18,14; Eclo 44,21; Gal 3,6-18.
10. Cf. W. BEYER, «eulogéó, eulogía», en ThWNT 2, cols. 751-763.
11. Debo esta formulación y esta visión al bello libro de G. LOHFINK y L. WEIMER, *María - nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg i.Br. 2008.
12. Para la interpretación del nombre de Yahvé, cf. W. ZIMMERLI, «Ich bin Jahwe», en ID., *Gottes Offenbarung*, München 1963; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 1969, 1982<sup>8</sup> [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1 : *Las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 2009]. Para la investigación más reciente, cf. M. ROSE, «Jahwe», en TRE 16, cols. 438-441; R. BRANDSCHEIDT, «Jahwe», en LThK<sup>3</sup> 5, cols. 712-713.
13. Cf. *Die fünf Bücher der Weisung*, traducción alemana de M. Buber y F. Rosenzweig, Heidelberg 1981. Cf. M. BUBER, *Moses*, en ID., *Werke* 2, München/Heidelberg 1964, esp. pp. 62-66.144-146.
- 14. TERTULIANO, De praescriptione haereticorum VII,9.**
15. Cf. B. PASCAL, *Über die Religion (Pensées)*, ed. por E. Wasmuth, Heidelberg 1963, p. 248 [trad. esp. del orig. francés: *Pensamientos*, Espasa, Madrid 2001], Para el problema sistemático-teológico, cf. *infra*, apartado 1 del cap. 5.
16. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments II/1*, Neukirchen-Vluyn 2007, p. 93. Hasta donde yo sé, el concepto de «pro-existencia» fue acuñado por el exégeta protestante W. Schmauch y asumido por algunos exégetas católicos del Nuevo Testamento como H. Schürmann y W. Thüsing. Con ello encaja bien el hecho de que algunos autores consideren que la raíz del nombre Yahvé no es *hayah* (ser), sino *hasah*, que significa «amar apasionadamente». Según esta interpretación, Yahvé sería el amante apasionado de su pueblo. Cf. E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes - zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St. Ottilien 2011, p. 46.
17. Cf. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments II/1*, p. 96.
- 18. Cf. ibidem.**
19. Cf. Dt 4,31; Sal 86,15; 103,8; 116,5; 145,8; Jon 4,2; Jl 2,13; etc.
20. Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn 1976, p. 261.
21. Cf. O. PROKSCH y G. KUHN, «ágios», en ThWNT 1, cols. 87-112.
22. Cf. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, en WW II, p. 348 [trad. esp.: *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid 2011].
23. Cf. J. FICHTNER y G. STÄHUN, «orge», en ThWNT 5, cols. 395-410.442-448; G. BORNKAMM, «Die Offenbarung des Zornes», en ID., *Studien zum NT*, München 1985, 136.189 [trad. esp.: *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983]; W. GROSS, «Zorn - ein biblisches Theologumenon», en W. BEINERT, *Gott - ratlos vor dem Bösen?*, Freiburg i.Br. 1999, pp. 47-85.
24. Cf. G. QUELL, «dikaio Krisis», en ThWNT 2, cols. 176-180.
25. Cf. Is 44,26.28; 49,10-13; Jr 3,12; 12,15; 26,13; etc.
26. Cf. G. QUELL, G. KITTEL y R. BULTMANN, «alétheia», en ThWNT 1, cols. 233-251.
27. Cf. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, en WWII, p. 968 [trad. esp.: *El ocaso de los ídolos: cómo se filosofa a martillazos*, Edimat, Arganda del Rey 2003].

28. Cf. F. HAUCK, «pénês», en ThWNT 6, cols. 37-40; F. HAUCK y E. BAMMEL, «ptôchós», en ThWNT 6, cols. 885-902; N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen*, Stuttgart 1990; H.-J. FABRY, «Armut», en LThK<sup>3</sup> 1, cols. 1005-1008.
29. Para el Deuteronomio, cf. N. LOHFINK, «Das deuteronomistische Gesetz in der Endgestalt. Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen»: *Biblische Notizen* 51 (1990), pp. 25-40.
30. Cf. F. HAUCK y E. BAMMEL, «ptôchós», cols. 894-902.

#### 4. El mensaje jesuánico de la misericordia divina

1. Así lo afirma con razón J. GNILKA, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1986, pp. Is.
2. No es este el lugar para ocuparnos en detalle del género literario de los evangelios de la infancia ni de la cuestión de su historicidad. Me adhiero a la posición de H. SCHÜRMANN, *Dos Lukasevangelium*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1969, pp. 18-25, quien excluye una comprensión legendaria y meramente edificante y, en vez de ello, habla de un estilo narrativo homológico al modo de la hagdá tardojudía (o quizá mejor: protojudía). Esta caracterización no implica ninguna decisión de antemano sobre el carácter histórico de lo relatado.
3. En el presente contexto no se puede ni es necesario entrar detalladamente en esta cuestión. Al respecto ya me he pronunciado en W. KASPER, *Jesús der Christus* (1974), WKS 3, Freiburg i.Br. 2007, p. 374 [trad. esp.: *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006<sup>12</sup>], así como en ID., *Katholische Kirche*, Freiburg i.Br. 2011, p. 219. Para el debate exegetico, cf. el excursus en J. GNILKA, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 1, pp. 22-33; G.L. MÜLLER, «Jungfrauengeburt», en LThK<sup>3</sup> 5, cols. 1090-1095.
4. Eso opinan U. Luz, *Dos Evangelium nach Matthäus*, vol. 1 (Mt 1-7), Zürich 1985, p. 85 [trad. esp.: *El evangelio según san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1996]; y J. GNILKA, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 1, p. 1.
5. Cf. J. GNILKA, *DOS Matthäusevangelium*, vol. 1, pp. 33-37. Para la relevancia eclesiológica de este motivo, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 131-133.
6. E. BLOCH, *DOS Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, p. 1482 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid 2004-2007].
7. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistula ad Magnesios* 8,23.
8. Cf. A.M. HAAS, «Im Schweigen Gott zur Sprache bringen», en G. Augustin y K. Krämer (eds.), *Gott denken und bezeugen*, Freiburg i.Br. 2008, pp. 344-355.
9. Cf. R. PESCH, *Dos Markusevangelium*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1976, pp. 100-104; J. GNILKA, *Dos Evangelium nach Markus*, vol. 1, Zürich 1978, pp. 64-69 [trad. esp.: *El evangelio según san Marcos I*, 2005<sup>5</sup>].
10. Cf. J. GNILKA, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 1, pp. 409s; U. Luz, *Dos Evangelium nach Matthäus*, vol. 2, Zürich 1990, pp. 168-170 [trad. esp.: *El evangelio según san Mateo II* (Mt 8-17), Sígueme, Salamanca 2001],
11. Cf. H. SCHÜRMANN, *DOS Lukasevangelium*, vol. 1, p. 231; U. Luz, *Dos Evangelium nach Matthäus*, vol. 1, pp. 204-207.
12. Cf. los paralelos judíos en Bill IV/1, pp. 559-610.
13. Cf. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. II/1, Neukirchen 2007, pp. 190-195.
14. Cf. G. SCHRENK, «patēr», en ThWNT 5, cols. 984-996; J. JEREMÍAS, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966 [trad. esp.: *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005<sup>6</sup>]. J. RATZINGER / BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth*, vol. 1, Freiburg i.Br. 2006, pp. 169-176 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret* (vol. 1), La Esfera de los Libros, Madrid 2007], pone de relieve la centralidad del mensaje de Jesús sobre Dios como Padre y, en especial, como «su Padre».
15. Cf. H. SCHÜRMANN, *Dos Lukasevangelium*, vol. 1, pp. 358-365.
16. Fundamentales para la exégesis son: Ch.H. DoDD, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow 1978 [trad. esp.: *Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 2001]; J. JEREMÍAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1998" [trad. esp.: *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2008]. Interpretaciones más recientes: E. LINNEMANN, *Die Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen 1975<sup>6</sup>; H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1986<sup>5</sup>. Una introducción a la problemática de la exégesis de las parábolas puede leerse en J. RATZINGER / BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth*, pp. 222-233.
17. Para estas dos parábolas, véase también *ibid.*, pp. 234-252.
18. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 6.
19. Al respecto, cf. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 / I, Neukirchen 2002, pp. 316-319; vol. II/1, Neukirchen 2007, pp. 201-204. Véase también *infra*, apartado 3 del cap. 5.
20. Para la cuestión de la presciencia de Jesús acerca de su muerte y la cuestión de cómo la entendió, cf. W. KASPER, *Jesus der Christus*, pp. 176-190.
21. Para la discusión técnica sobre esta palabra, cf. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1/2, Neukirchen 2003, pp. 15-18.
22. Cf. W. GRUNDMANN, «deí», en ThWNT 2, cols. 21-25.
23. Cf. H. RIESENFELD, «hypér», en ThWNT 8, cols. 510-518; véase también H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg i.Br. 1983.
24. En H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, pp. 224s [trad. esp.: *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992], se ofrecen numerosas pruebas concretas.
25. H.U. VON BALTHASAR describe y critica esta reducción también en K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng y otros. Cf. ID., *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, pp. 247-262 [trad. esp.: *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993]. Una comprensión positivamente constructiva puede leerse en K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln / Freiburg i.Br. 1991; ID., *Jesús ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2011<sup>2</sup>, pp. 377-408. Para un punto de vista protestante, cf. Ch. GESTRICH, *Christentum und Stellvertretung*, Tübingen 2001.
26. Cf. H. GESE, «Die Sühne», en ID., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, pp. 85-106.
27. Cf. J. RATZINGER / BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth*, vol. 2, Freiburg i.Br. 2011, p. 153 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, vol. 2: *Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Encuentro, Madrid 2011].

28. Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 169 c l i n . 13.
29. K.-H. MENKE, *Jesús ist Gott der Sohn*, pone claramente de relieve esta diferencia en confrontación con K. Barth y H.U. von Balthasar. Con ello, según él, también el modelo de la satisfacción queda excluido (cf. *ibid.*, p. 133).
30. Cf. J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen 1960<sup>3</sup>, pp. 217-223 [trad. esp.: *La última cena: palabras de Jesús*, Cristiandad 1980]; ID., «polloí», en ThWNT 6, cols. 544s.
31. Así opina ya J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, al igual que R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Freiburg i.Br. 1977, pp. 76s; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* 1/2, p. 84; T. SÖDING, «Für euch - für viele - für aile. Für wen feiert die Kirche Eucharistie?», en M. Striet (ed.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»*, Freiburg i.Br. 2007, pp. 22-26; M. THEOBALD, «"Pro multis" - ist Jesus nicht für aile gestorben», en *ibid.*, pp. 30-34; J. RATZINGER / BENEDICTO XVI., *Jesus von Nazareth*, vol. 2, p. 155.
32. La cuestión cobró actualidad hace unos años por el previsto cambio -a raíz de un escrito del prefecto de la Congregación para el Culto Divino de 17 de octubre de 2006- de la traducción del *pro multis* de las palabras consagradorias de la eucaristía de «por todos» a «por muchos». Determinantes a la hora de optar por esta traducción fueron no tanto razones de contenido cuanto razones formales y, en concreto, el deseo de disponer de una traducción más acorde con la tradición litúrgica y patrística. En todo ello, la voluntad salvífica universal de Dios está fuera de cuestión.
33. Para más detalles al respecto, cf. *infra*, apartado 3 del cap. 5.
34. Es probable que también deba interpretarse en este sentido la afirmación de GS 22, según la cual el Hijo de Dios se ha unido con todo ser humano.
35. BERNARDO DE CLARAVALL, *Cam* 62,5 [trad. esp.: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Alpuerto, Madrid 2000]. Cf. ID., *Rückkehr zu Gott. Die mystischen Schriften*, edición, introducción y traducción a cargo de B. Schellenberger, Düsseldorf 2002<sup>2</sup>, pp. 27-33.
36. *Gotteslob* 179 [N. del Traductor: El *Gotteslob* es el cancionero litúrgico oficial de todas las diócesis de lengua alemana, salvo las de Suiza].
37. Para la teología de la resurrección, véase W. KASPER, *Jesús der Christus*, pp. 191-242.
38. Al respecto, cf. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Freiburg i.Br. 1964, p. 126s.
39. Para la comprensión paulina de la justicia divina, cf. G. SCHRENK, «dikaiosynē», en ThWNT 2, cols. 204-214; P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965; K. KERTELGE, *Rechtfertigung bei Paulus*, Münster 1971<sup>2</sup>; ID., «Gerechtigkeit Gottes. I», en LThK<sup>3</sup> 4, cols. 504-506 (con bibliografía); U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, vol. 1, Zürich/Neukirchen 1978, pp. 202-233 [trad. esp.: *La Carta a los Romanos* I, Sígueme, Salamanca 2007<sup>3</sup>]; W. KLAIBER, *Gerecht vor Gott*, Göttingen 2000.
40. Cf. W. KASPER, *JESUS der Christus*, pp. 234-242.
41. Cf. AGUSTÍN, *De spiritu et littera* 9,15.
42. Cf. F. POSSET, *The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg*, Saint Louis 2011.
43. Cf. «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche», en H. Meyer et al. (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, vol. 3, Paderborn / Frankfurt a.M. 2003, pp. 419-430 [la traducción española oficial puede consultarse en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)].
44. Cf. IRENEO DE LYON, *Advenus haereses* III, 19,1 ; V, 1,1. Determinante para la cristología fueron los textos de ATANASIO, *Contra Arianos* III,34; *De incarnatione* 54. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, pp. 218-225; *Theodramatik* III, pp. 226-230; M. HERZ, «Commercium», en LThK<sup>2</sup> 3, cols. 20-22; E.M. FABER, «Commercium», en LThK<sup>3</sup> 2, cols. 1274s.
45. Cf., por ejemplo, M. LUTERO, *Von der Freiheit des Christenmenschen* (1520), en WA VII, pp. 25s [trad. esp.: *La cautividad babilónica. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*, Planeta-DeAgostini, Barcelona 1996]. Para la interpretación de las ideas de Lutero ha devenido importante W. VON LOEWENICH, *Luthers theologia crucis*, Witten 1967. La posición de Lutero es malinterpretada por T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, y esta errónea interpretación ha sido asumida con frecuencia de forma acrítica por autores católicos, incluso por H.U. von Balthasar, convirtiendo así el planteamiento de Lutero en una posición contraria a la concepción católica. Con la interpretación de Beer se confrontan críticamente E. ISERLOH en Cath (M) 36 (1982), pp. 101-114, y J. WICKS en ThRv 78 (1982), pp. 1-12.
46. Para la exégesis, cf. E. KASEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2,5-11», en ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, pp. 51-95 [trad. esp.: *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978]; J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg i.Br. 1968, pp. 111-147 [trad. esp.: *Carta a los Filipenses*, Herder, Barcelona 1978]; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1/3, Neukirchen 2005, pp. 247-249; vol. II/1, *op. cit.*, pp. 250-253.
47. Para este aforismo de Hegel, cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, pp. 83-132 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984].
48. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 7.

## 5. Reflexiones sistemáticas

1. 1 Clem 28,1.
2. Cf. IRENEO DE LYON, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 60.
3. Cf. TERTULIANO, *De paenitentia* 7; CIPRIANO, *Ep.* 55,22; etc. Al respecto, cf. H. VORGRIMMER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg i.Br. 1978, donde se prolongan las investigaciones de B. Poschmann, K. Rahner y otros.
4. La confrontación fue llevada a cabo, sobre todo, por Ireneo de Lyon, Tertuliano y Orígenes. Cf. D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, Freiburg i.Br. 2009, pp. 203-232.
5. Cf. *supra*, apartado 3 del cap. 3.
6. Así, por ejemplo, en TOMÁS DE AQUINO, S.th. I q. 13 a. 11. Y también en Agustín (cf. *infra*, notas 14 y siguientes) y en Buenaventura (cf. *infra*, notas 17 y siguiente).



7. Esto lo puse de relieve J. Ratzinger en su lección de toma de posesión de la cátedra de Bonn: cf. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologie naturalis*, Trier 2006<sup>3</sup> [trad. esp.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2007]. En su lección magistral de Ratisbona (*Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i.Br. 2006 [la trad. esp. se puede encontrar en la ciberpágina del Vaticano: www.vatican.va]), ya como papa Benedicto XVI, J. Ratzinger retomó este punto. Cf. también mi lección de despedida de la cátedra de Tubinga: W. KASPER, «Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie»: ThQ 169 (1989), pp. 257-271, así como mi artículo: ID., «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.»: StdZ 132 (2007), pp. 219-228.
- 8 Cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* VII,9.
9. Cf. B. PASCAL, *Über die Religion (Pensées)*, ed. por E. Wasmuth, Heidelberg 1963, p. 248 [trad. esp. del orig. francés: *Pensamientos*, Espasa, Madrid 2001].
10. Cf. la visión de conjunto sobre la problemática de la helenización y deshelenización del cristianismo que ofrece J. DRUMM, «Hellenisierung», en LThK<sup>3</sup> 4, cols. 1407-1409.
11. Así, cada cual a su modo, W. PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie» (1959), recogido en ID., *Grundfragen systematischer Theologie* I, Göttingen 1967, pp. 296-346 [trad. esp.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976]; y E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984].
12. En W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Späthilosophie Schellings* (1965), WKGS 2, Freiburg i.Br. 2010, llevé a cabo un primer intento en esta dirección. Inspirándome en J.E. KUHN (*Katholische Dogmatik*, vol. 1/2, Tübingen 1862, pp. 758ss), desarrollé esta idea en W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (1982), WKGS 4, Freiburg i.Br. 2008, pp. 253s.449s [trad. esp.: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011<sup>8</sup>]. Este propósito ha sido retomado y desarrollado, sobre todo, por Th. Pröpper y sus discípulos. Cf. *supra*, cap. 2, nota 47.
13. Cf. *supra*, cap. 2, notas 45 y 67.
14. Cf. AGUSTÍN, *Confessiones* VII, 10, 16.
15. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* V,3; VII,5,10.
16. *Ibid.*, XV, 19,37.
17. Cf. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prólogo 3.
18. *Ibid.*, cap. V,1.
19. En el caso de AGUSTÍN, esto está patente, de todos modos, en el *De trinitate*; y lo mismo puede afirmarse de BUENAVENTURA en I *Sent.* d. 2 q. 2 y q. 4, en *Itinerarium mentis in Deum* V, y en *Brevibquium* I c. 2-3.
20. K. RAHNER, «Theós im Neuen Testament», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1954, pp. 91-167 [trad. esp.: *Escritos de teología*, vol. 1, Taurus, Madrid 1967<sup>7</sup>].
21. Cf. *supra*, apartado 3 del cap. 1.
22. TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 21 a. 3: «*Misericordia est Deo maxime attribuendo: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum*». Cf. B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, p. 263.
23. Cf. *supra*, apartado 5 del cap. 3.
24. Cf. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1948<sup>3</sup>, p. 265.
25. De ello se ocupa por extenso F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, Münster 1958<sup>12/13</sup>, pp. 144-148. Útiles para seguir desarrollando la doctrina de los atributos divinos son: B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*; y desde un punto de vista protestante, W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von den «Eigenschaften Gottes»*, Tübingen 2001.
26. Cf. *supra*, apartado 5 del cap. 4.
27. Cf. *infra*, apartado 3 del cap. 5.
28. Cf. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2012<sup>1</sup>].
29. Cf. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987 [existe trad. esp. recogida en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 2012<sup>2</sup>].
30. Cf. *supra*, apartado 3 del cap. 3.
31. Así opina S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher. 1834-1855*, München 1953<sup>4</sup>, pp. 239s [en español existe una selección de estos diarios: *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993], al igual que K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, p. 597; y Th. PROPPER, «Allmacht. III», en LThK<sup>1</sup>, col. 416.
32. Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 25 a. 3 ad 3; II/II q. 30 a. 4, en ambos casos en referencia a la oración del décimo domingo después de Pentecostés, que en la actualidad es el vigésimo sexto domingo del tiempo ordinario.
33. TERESA DE LISIEUX (Santa Teresa del Niño Jesús), *Selbstbiographische Schriften*, Einsiedeln 1971, p. 185 [trad. esp. del orig. francés: *Historia de un alma: manuscritos autobiográficos*, BAC, Madrid 2010].
34. Cf. *supra*, apartado 2 del cap. 1.
35. Cf. Y. CoNGAR, «La miséricorde. Attribut souverain de Dieu»: VS 106 (1962), pp. 380-395, invocando a Laberthonnière, a quien cita B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, p. 264. También H.M. CHRISTMANN, en su obra *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*, Heidelberg 1958, señala en esta dirección. Apreciaciones al respecto se encuentran también en Agustín y Buenaventura, así como en algunos representantes de la filosofía contemporánea (cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2).
36. Para este tema, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, Freiburg i.Br. 2011, p. 47, nota 70, así como la bibliografía allí citada.
37. En el presente contexto no puede ser tratada toda la problemática fundamental bíblica, histórica y sistemática de la doctrina de la Trinidad. Para ello, cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, pp. 31-38.425-479, así como la bibliografía allí citada.
38. Al respecto, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 78-80.91-93.

39. Estos análisis se encuentran, sobre todo, en J.-L. Marion; cf. *sufra*, apartado 1 del capítulo 2.
40. Eso es lo que afirma el famoso axioma del concilio IV de Letrán (1215): DH 806.
41. Al respecto, siguiendo a J.E. Kuhn, cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, p. 450.
42. Cf. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 1; análogamente, *Breviloquium* I c. 2-3 y I Sent d. 2 q. 2 y q. 4.
43. Para la relación entre la Trinidad histórico-salvífica (económica) y la Trinidad inmanente, cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, pp. 420-425.
44. La idea del autorrepliegue de Dios fue defendida en la teología kenótica protestante del siglo XIX de modo tal que Dios renuncia a su ser divino; esta doctrina fue condenada con razón por Pío XII en la encíclica *Semifternus Rex* (1951). Al respecto, cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, pp. 521-530. Aquí no se trata de que Dios, en la kénosis de sí mismo, renuncie a su ser divino, sino de que revela ese ser. En este sentido es defendida la kénosis en la teología ortodoxa por S. Bulgákov y en la teología protestante contemporánea por J. Moltmann.
45. Así reza el Prefacio I de Pascua.
46. Esto se afirma, siguiendo a Schelling, en W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 120s.
47. Cf. GS 22.
48. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, pp. 383-408, aquí 393, subraya bien las dos fórmulas, mas las contrapone. En realidad, ambas tienen razón de ser, una en la dimensión natural, la otra en la dimensión de la gracia.
49. Para tales interpretaciones (aunque ahí son rechazadas), cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg i.Br. 1975, vol. 3, p. 333 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1988].
50. Para la fórmula joánica de inmanencia, cf. el excurso en R. SCHNACKENBURG, *Dit Johannesbriefe*, Freiburg i.Br. 1953, pp. 91-102 [trad. esp.: *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980].
51. Al respecto, J. ECKERT y J. WEISMAYER, «Christismystik», en LThK' 2, cols. 1179-1182.
52. Para este punto, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 122-129.161-165.201-211.241-242.
53. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Psalmos* 24 n. 7; 50 n. 1; 4-6; 9. Véase también ID., 5. th. III q. 1 a. 2. Tomás se refiere directamente a Agustín (*Sermo* 138).
54. Cf. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, Prólogo 2; cap. VII,3.
55. Cf. *ibid.*, VII,2-4.
56. Fundamental al respecto es H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, pp. 11-87.
57. Cf. ISABEL DE LA TRINIDAD, *Der Himmel im Glauben*, trad. por Hans Urs von Balthasar, selección e introducción de Susanne Greiner, Einsiedeln 2000 [existe trad. esp. del orig. francés de todos los textos en *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1985]; véase también H.U. VON BALTHASAR, *Schwärmern im Geist: Thérèse von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1990.
58. La mística de la Trinidad constituye un significativo puente entre la espiritualidad occidental y la espiritualidad oriental en el hesicasmo (una doctrina y práctica ascética iniciada con los padres del desierto); importante es, sobre todo, la espiritualidad oriental de cuño ruso (Soloviev, Berdiaev, Lossky, Bulgákov). Cf. M.A. MEERSON, *The Trinity of Love*, Quiercy 1998. Es de justicia mencionar también la tradición pietista (Johannes Arndt, Michael Hahn, etc).
59. Cf. W. KASPER, *Jesús der Christus* (1974), WKGS 3, Freiburg i.Br. 2007, pp. 259-280 [trad. esp.: *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006<sup>12</sup>].
60. Cf. ID., *Katholische Kirche*, pp. 173-177.
61. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. III q. 8 a. 3.
62. Cf. ID., 5. th. I, q. 21, a. 3.
63. Cf. ID., 5. th. I, q. 21, a. 4.
64. Tomás piensa aquí en Alberto Magno y Alejandro de Hales (cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. III q. 1a. 3); entre los teólogos posteriores a él habría que mencionar en especial a Juan Duns Escoto.
65. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. III, q. 1 a. 1-6.
66. Para la doctrina de la predestinación, cf. G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Freiburg i.Br. 1977; ID., «Prädestination», en LThK' 8, cols. 467-473.
67. Cf. AGUSTÍN, *Confessiones* IV.4.7; V.2.2; VI.7.12.16.26.
68. Al respecto, G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, pp. 47-157; D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 232-256; H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1989, pp. 52-58 [trad. esp. incluida en: *Tratado sobre el infierno*, EDICEP, Valencia 2009<sup>2</sup>].
69. AGUSTÍN, *Enchiridion* 8,27; *De dono perseverantiae* 35; *De civitate Dei* XXI, 12. Para la confrontación crítica con la doctrina agustiniana del pecado original, cf. Th. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. 2, Freiburg i.Br. 2011, pp. 981-1025; para la relación entre la libertad divina y la libertad humana, cf. *ibid.*, pp. 1351-1401.
70. Ya el segundo concilio de Orange (529) rechazó la predestinación de determinados individuos al mal (DH 397); luego, los sínodos de Quierzy (853) condenaron la doctrina de la predestinación del monje Godescaldo [DH 621-624] (al contrario que el sínodo de Valence [855]; DH 625-633); y por último, el concilio de Trento condenó en 1547 la doctrina reformada de la doble predestinación (DH 1567).
71. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 2,90.
72. Cf. AMBROSIO, *De fide* 11,2,28.
73. H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle. Afokatastasis*, Einsiedeln 2007<sup>4</sup>, pp. 42-45 [trad. esp. incluida en: *Tratado sobre el infierno*, EDICEP, Valencia 2009<sup>2</sup>].
74. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* 8-12. Cf. H.-J. VERWEYEN, «Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury»: *IKaZ* 14 (1985), pp. 52-55; D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, pp. 256-280, donde el capítulo dedicado a Anselmo se titula: «Gottes Barmherzigkeit als Achtung geschaffener Freiheit» [La misericordia divina como respeto a la libertad creada].
75. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. I, q. 21, a. 1 ad 2 y 3; véase asimismo IV Sent d. 46, q. 2, a 2 q1a2.
76. Cf. ID., 5. th. I, q. 21, a. 4.

77. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/2, §33.
78. B. DAHLKE, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010. Obras importantes del diálogo católico con Karl Barth son, sobre todo, H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Einsiedeln 1957 [trad. esp.: *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, Estela, Barcelona 1957]; y H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962<sup>2</sup>.
79. Cf. *ibid.*, pp. 210-259, aquí 253s.
80. Cf. K.-H. MENKE, *JESUS ist Gott der Sohn*, Regensburg 2008, pp. 378-385.
81. Así reza la famosa fórmula del dogma de Calcedonia (451): DH 302.
82. Esto lo afirman numerosas fórmulas en la tradición litúrgico-oracional de la Iglesia católica; cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 123s.
83. Cf. GS 10.
84. GS 45; cf. AG 3; 8.
85. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833 [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Taurus 2005].
86. Cf. IRENEO DE LYON, *Advenus haereses* III, 18,1.7.
87. Cf. M. REISER, *Die Gerichtspredig Jesu*, Münster 1990; H.-J. KLAUCK, *Weltgericht und Weltvollendung*, Freiburg i.Br. 1994.
88. Tal historia se expone en detalle en el fascículo séptimo de M. Schmaus et. al (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. IV, Freiburg i.Br. 1980-1990; una breve síntesis puede consultarse en J. AUER, *Siehe ich mache alies neu. Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Regensburg 1984, pp. 121-128; y en M. KEHL, «Gericht Gottes. III, IV», en LThK<sup>3</sup> 4, cols. 517-519.
89. Cf. credo apostólico (DH 30); credo niceno-constantinopolitano (DH 125; 150). Otras fórmulas más antiguas están recogidas en DH 10s; 46; 48; 50; 61-64; 76.
90. Para el uso lingüístico, cf. A. OEPKE, «apokatástasis», en ThWNT 1, cols. 388-390; C. LENZ, «Apokatástasis», en RAC 1, cols. 510-516; H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, pp. 73-101. Para la doctrina en sí, cf. W. BREUNING, «Zur Lehre von der Apokatástasis»: IKaZ 10 (1981), pp. 19-31; L. SCHEFFCZYK, «Apokatástasis. Faszination und Aporie»: IKaZ 14 (1985), pp. 35-46; G. GRESHAKE, *Gottes Heil- Glück des Menschen*, Freiburg i.Br. 1984, pp. 245-276. Una buena visión de conjunto puede leerse en W. BREUNING, «Apokatástasis», en LThK<sup>3</sup> 1, cols. 821-824. Para la discusión más reciente, cf. M. STRIET, «Streitfall Apokatástasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick»: ThQ 184 (2004), pp. 185-201.
- 91- Cf. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtsdenken bei Thomas von Aquin*, München 1964, pp. 26-57.
92. Cf. ORÍGENES, *Deprincipiis* 1,6,1 y 3.
93. Cf. DH 411; véanse también DH 433 y 801.
94. Cf. H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985, pp. 331-342 [trad. esp. del orig. francés: *Orígenes: un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998]; H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Orígenes*, Einsiedeln 1968, pp. 23-61; ID., *Du hast mich betrogen, Herr*, Einsiedeln 1984; H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, pp. 85-99.
95. Cf. la visión de conjunto histórica y la interpretación que ofrece J. RATZINGER, «Hölle. II», en LThK<sup>2</sup> 5, pp. 446-449.
96. Cf. J.B. METZ, «Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede»: *Israel und Kirche* 2 (1987), pp. 16s. En sentido análogo se manifiesta L. SCHEFFCZYK, «Apokatástasis», p. 42.
97. La posición de von Balthasar puede apelar a la autoridad de importantes teólogos franceses como H. de Lubac, H. Rondet, etc.; de ella se hacen eco positivamente J. Ratzinger, G. Greshake y H.-J. Verwey, entre otros. La respuesta a sus críticos la ofrece el teólogo suizo en H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle* [en español, ambos libros está recogidos conjuntamente en *Tratado sobre el infierno*, EDICEP, Valencia 2009<sup>5</sup>]. Aunque me gustaría compartir el punto de vista de von Balthasar, que excluye toda posesión de conocimiento cierto sobre el particular, me parece que algunas de sus consideraciones pretenden, no obstante, saber demasiado y corren peligro de convertirse en mera especulación gnóstica sobre el ser intradivino. Cf. asimismo ID., *Theodramatik*, vol. 4, Einsiedeln 1983, pp. 273-288 [trad. esp.: *Teodramática IV. La acción*, Encuentro, Madrid 1995]; *Theologik*, vol. 2, Einsiedeln 1985, pp. 314-332 [trad. esp.: *Teológica II: Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997].
98. La traición de Judas a Jesús se designa en el Nuevo Testamento con el verbo «entregar» [paradidonai] (Mc 14,10.18), un término que en la Escritura expresa la misteriosa interpenetración de decisión divina y decisión humana. Para la historia bíblica de la transmisión y la caracterización crecientemente negativa de Judas, cf. P. DÜCKERS, «Judas Iskariot», en LThK<sup>3</sup> 5, cols. 1024-1025.
99. IRENEO DE LYON, *Advenus haereses* IV,20,7.
100. Cf. K. RAHNER, *Grundkundes Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, p. 109 [trad. esp.: *Cuno fundamental di la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007<sup>7</sup>].
101. Cf. IRENEO DE LYON, *Advenus haereses* V, 1,1.
102. Cf. AGUSTIN, *Sermo* 169, c 11, n. 13.
103. Cf. los análisis del Maestro Eckhart, E. Lévinas y E. Stein que realiza H.-B. GERL-FALKOWITZ, «Von der Gabe zum Geben», en G. Augustin y K. Krämer (eds.), *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper), Freiburg i.Br. 2008, pp. 356-373.
104. Cf. E. STEIN, *Welt und Penon. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, Freiburg i.Br. 1962, pp. 158s [trad. esp.: *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo, Burgos 2003].
105. Cf. las síntesis de K. RAHNER, «Fegfeuer. III-V», en LThK<sup>2</sup> 4, cols. 51-55; G.L. MÜLLER, «Fegfeuer. III», in: LThK<sup>3</sup> 3, cols. 1205-1208; J. RATZINGER, *Eschatologie —Tod - ewiges Leben*, Regensburg 1990<sup>6</sup>, pp. 179-190 [trad. esp.: *Escatología*, Herder, Barcelona 2008<sup>2</sup>].
106. Así opinan, entre otros, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, G. Greshake y M. Kehl. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (2007), 45-48.
107. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, pp. 59-70. Esa misma opinión sostiene K. RAHNER, «Hölle», en ID. et al. (dirs.),

- Sacramentum mundi* II, Freiburg i.Br. 1968, cols. 737s  
[trad. esp.: *Sacramentum mundi* II, Herder, Barcelona 1973].
108. Para la historia de la interpretación de estos pasajes, cf. H.U.  
VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, pp. 53s.
109. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. II/II q. 17 a. 3.
110. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen*, pp. 79-92; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, pp. 62-70.
111. Citado según *ibid.*, pp. 62s.
112. Cf. CATALINA DE SIENA, *Engagierte Glauben. Briefe*, Zürich 1990<sup>2</sup>, pp. 30-33.35s.51s.79, entre otros pasajes [trad. esp. del orig. italiano en: *Espíritu, doctrina y epistolario de santa Catalina de Siena*, 2 vols., San Esteban, Salamanca 1982].
113. Cf. TERESA DE LISIEUX (Santa Teresa del Niño Jesús), *Selbstbiographische Schriften*, Einsiedeln 1958<sup>6</sup>, pp. 186s [trad. esp. del orig. francés: *Historia de un alma: manuscritos autobiográficos de Santa Teresa de Lisieux*, BAC, Madrid 2010].
114. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des modernen Menschen*, nueva edición ampliada a partir de los escritos póstumos, editada e introducida por A.M. Haas, Einsiedeln 2009, pp. 175-188.207-225 [solo existe trad. esp. de la edición original: *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 2966]. Véanse además ID., *Was dürfen wir hoffen*, pp. 65-68; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, p. 14.
115. G. GRESHAKE, *Leben - stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung*, Freiburg i.Br. 2008, pp. 232-236.
116. Cf. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2, p. 266.
117. Al respecto, cf. K. RAHNER, «Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 3, Einsiedeln 1957<sup>2</sup>, pp. 391-414 [trad. esp.: *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1961]; J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, pp. 44-46.
118. BUENAVENTURA, *Itinerarium* 111,5. Sobre ello ha llamado la atención J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, p. 46.
119. Cf. DH 259; 431.
120. Esta argumentación se encuentra desarrollada por extenso en PIO XII, *Haurietis aqua*, carta encíclica sobre el Culto al Sagrado Corazón de Jesús (1956). Sobre el trasfondo histórico-dogmático de tales ideas han llamado de nuevo la atención J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, pp. 41-59, y L. SCHEFFCZYK, «Herz Jesu. II», en LThK<sup>3</sup> 5, cols. 53s.
121. Cf. Pío XI, *Miserentissimus Redemptor* (1928).
122. Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, pp. 177-235.
123. AGUSTÍN, *In evangelium bannis* 120,2.
124. Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cántica canticorum* 61,4, en ID., WW VI, pp. 315s.
125. Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, W I I I , p. 6.
126. Cf. BUENAVENTURA, *Vitis mystica* 111,4 (W VIII, p. 164).
127. Cf. C. RICHTSTATTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt*, Paderborn 1919.

128. Trad. al.: *Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska*, Hauteville 1993<sup>3</sup>; trad. esp. del orig. polaco: SIOSTRA FAUSTYNA, *Diario: la divina misericordia en mi alma*, Levántate, Almuñécar 2003.
129. Cf. *supra*, cap. 1.
130. Sobre ello ha llamado especialmente la atención K. RAHNER, «Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung», pp. 400s.
131. B. PASCAL, *Pensées*, fr. 554.
132. Cf. *ibid.*, fr. 553.
133. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *DOS Herz der Welt*, Ostfildern 1988<sup>4</sup> [trad. esp.: *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 1991].
134. Cf. W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München 1974; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, pp. 237-241; P. KOSLOWSKI, *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001.
135. Tales ideas se encuentran en la cabala judía y, de otro modo, en Hegel, en el Scheler tardío y en la teología del proceso (A.N. Whitehead, Ch. Hartshorne y J. Cobb, entre otros), así como en el contexto de la «teología después de Auschwitz», por ejemplo, en H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (cf. *infra*, nota 149).
136. Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 15, Einsiedeln 1983, pp. 21 Is; P. IMHOF y H. BALLOWONS (eds.), *Karl Rahner im Gespräch*, vol. 1, München 1982, pp. 245s.
137. Cf. A.J. HESCHEL, *The Prophets*, New York/Evanston 1955; P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; ID., *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.
138. Cf. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2, p. 266.
139. Cf. Prefacio I de Pascua.
140. Cf. S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855*, pp. 239s; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, p. 597; E. JÜNGEL, «Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung», en ID., *Wertlose Wahrheit*, München 1990, pp. 151-162; T. PRÖPPER, «Allmacht. III», en LThK<sup>3</sup> 1, col. 416.
141. Cf. *Misal Romano*, oración del vigésimo sexto domingo del tiempo ordinario.
142. Nos limitaremos a mencionar a unos cuantos teólogos: H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Küng, J. Galot y H. Mühlen, entre los católicos; y por parte protestante, J. Moltmann y E. Jüngel. Cf. W. KASPER, «Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes»: Cath(M) 61 (2007), pp. 1-14.
143. ORÍGENES, *Homilía in Ezechielem* VI,8.
144. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cant. cant.* 26,5.
145. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* 87,3.
146. BENEDICTO XVI, *Spesalvi* (2007), 39.
147. Una visión de conjunto del problema de la teodicea puede encontrarse en T. PROPPER y M. STRIET, «Theodizee», en LThK<sup>3</sup> 9, cols. 1396-1398; P. GERLITZ, M. KOHLMOOS et al., «Theodizee. I-IV», en TRE 33, cols. 210-237. Entre la abundante bibliografía sobre el tema cabría destacar: K. RAHNER, «Warum lässt Gott uns leiden?», en ID., *Schriften zur Theologie* 14, Einsiedeln 1980, pp. 450-466; P. HÜNERMANN y A.-T. KHOURY (eds.), *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg i.Br. et al. 1987; T.

PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988<sup>2</sup>; W. OELMÜLLER (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizee-Frage*, München 1992; G. GRESHAKE, *Preis der Liebe*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1992; W. GROSS y K.-J. KUSCHEL, «Ich schaffe Finsternis und Unheil!» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992; J.B. METZ (ed.), «Landschaft aus Schreien». *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995 [trad. esp.: *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996]; ID., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in plurieller Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2009 [trad. esp.: *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007]; H. WAGNER (ed.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg i.Br. 1998; A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i.Br. 2005<sup>3</sup> [trad. esp.: *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona 2007]; M. STRIET, «Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung», en T. PROPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. 2, Freiburg i.Br. 2011, pp. 1490-1520 (algunos capítulos de esta obra están escritos por discípulos y colaboradores de Th. Propper).

148. Esta argumentación fue transmitida por el apologeta cristiano Lactancio y atribuida a Epicuro.
149. La «teología después de Auschwitz» ha sido formulada por algunos teólogos judíos, así como —si bien de modo diferente— por teólogos católicos y protestantes, por ejemplo, J.B. Metz, J. Moltmann y D. Sölle. Cf. J.B. METZ, «Auschwitz. II», en LThK<sup>3</sup> 1, cols. 1260s; M. SAROT, «Holocaust», en RGG<sup>4</sup> 3, cols. 1866-1868; F. MUSSNER, «Theologie nach Auschwitz. Eine Programmskizze»: *Kirche und Israel* 10 (1995), pp. 8-23. Una obra importante es: H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987 [existe trad. esp. recogida en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 2012<sup>2</sup>].
150. Cf. I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, en W VI, pp. 103-124 [trad. esp.: *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea*, Universidad Complutense, Madrid 1992].
151. Cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2.
152. Cf. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, p. 28 [existe trad. esp. en: «Creer y saber», apéndice a ID., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001].
153. Cf. *ibid.*, pp. 24s.
154. Así se titula la obra colectiva: M. REDER y J. SCHMIDT (eds.), *Ein Bewusstsein von dem was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M. 2008.
155. Cf. G. GRESHAKE y J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht*, Darmstadt 1986.
156. Cf. F. STIER, *DOS Buch Ijob*, München 1954, pp. 252-255; H. SPIECKERMANN, «Hiob/Hiobbuch», en RGG<sup>4</sup> 3, cols. 1777-1781.
157. De modo análogo se manifiesta H. GESE, «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth», en ID., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, pp. 168-179.
158. B. JANOWSKI, «Klage. II», en RGG<sup>4</sup> 4, cols. 1389-1391.
159. Para la comprensión del grito de Jesús quejándose del abandono de Dios, cf. H. GESE, «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode

Jesu und die Entstehung des Herrenmahls», en ID., *Vom Sinai zum Zion*, pp. 180-201.

160. Cf. también *Didajé* 10,6.
161. Cf. K.G. KUHN, «maranathá», en ThWNT 4, cols. 470-475.
162. Cf. BENEDICTO XVI, *Spesalvi* (2007), 35.
163. U. DIESE, «Gelassenheit», en HWPPh 3, cols. 219-224; R. KÖRNER, «Gelassenheit», en LThK<sup>3</sup> 4, cols. 403s.
164. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios*, «Principio y fundamento».
165. Th. PROPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001, p. 275.
166. Cf. ID., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988<sup>2</sup>, p. 179.

## 6. Bienaventurados los misericordiosos

1. Cf. M. BUBER, *Nachahmung Gottes*, en ID., W I I 1964, pp. 1953-1965; U. Luz, *Dos Evangelium nach Matthäus*, vol. 1, Neukirchen 1985, p. 312 [trad. esp.: *El evangelio según san Mateo I* (Mt 1—7), Sígueme, Salamanca 2010].
2. Cf. *supra*, cap. 3.
3. Cf. Bill I, pp. 203-205; IV, pp. 559-610.
4. Cf. *supra*, cap. 4.
5. Para la exégesis y la tradición exegética, cf. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, vol. 2, Neukirchen 1979, pp. 162-168 [trad. esp.: *El evangelio según Marcos II*, Sígueme, Salamanca 2005]; U. Luz, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 3, Neukirchen 1997, pp. 269-285 [trad. esp.: *El evangelio según san Mateo III* (Mt 18-25), Sígueme, Salamanca 2004].
6. Para la exégesis judía, cf. Bill. I, pp. 900-908.
7. AGUSTÍN, *De trinitate* VIII,8. Pueden encontrarse muchas más citas en T.J. VAN BAVEL, «Love», en A. FITZGERALD (dir.), *Augustine through Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids (Mich.) / Cambridge (UK) 1999, pp. 510s.
8. Cf. U. LUZ, *Dos Matthäusevangelium*, vol. 3, pp. 275s. A K. RAHNER le debemos unas penetrantes reflexiones (si bien algo unilaterales en la conclusión a la que llegan) sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo y su relevancia actual: K. RAHNER, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Einsiedeln 1965, pp. 277-298 [trad. esp.: *Escritos de teología*, vol. 6, Taurus, Madrid 1969]; cf. también ID., «Das "Gebot" der Liebe unter den anderen Geboten», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln 1962, pp. 494-517 [trad. esp.: *Escritos de teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1964].
9. Cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 3, Zürich 1999, pp. 273-373, esp. la recapitulación de las pp. 319s.
10. Cf. AGUSTÍN, *In evangelium bannis* 76,2.
11. Cf. LEÓN MAGNO, *Tractatus* 74.
12. Cf. BASILIO, *Homilía* 6.
13. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo* 18, n. 8.
14. Cf. BASILIO, *Homilía a los ricos* 3.

15. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo* 77, nn. 5s.
16. Cf. *ibid.*, 47, n. 4.
17. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. II/II q. 30 a. 4 ad 2.
18. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1971<sup>10</sup>, p. 86 [trad. esp.: *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1986].
19. Cf. U. Luz, *Das Matthäusevangelium*, vol. 3, pp. 307ss.
20. Cf. ATENÁGORAS, *Súplica a favor de los cristianos* 11; TERTULIANO, *AdScapulam* 1; ORÍGENES, *Contra Celso* 59-61.
21. Cf. 2Clem. 13s.
22. Cf. TERTULIANO, *De la paciencia* 6.
23. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo* 18, n. 3.
24. Cf. AMBROSIO, *De los deberes* 48, nn. 233-239.
25. Cf. AGUSTÍN, *Enchiridion* 73s.
26. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. II/II q. 25 a. 8; cf. también a. 9.
27. Cf. U. Luz, *Das Matthäusevangelium*, vol. 3, pp. 314s.
28. Cf. *ibid.*, p. 315. Para la cuestión de la guerra, cf. *infra*, cap. 7.
29. Cf. U. Luz, *Das Matthäusevangelium*, vol. 3, p. 316.
30. Al respecto, cf. el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, 2000 (existe versión española en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).
31. Al respecto, cf. RM. ZULEHNER, *Gott ist grösser als unser Herz*, Ostfildern 2006, pp. 146-152.
32. Cf. *Catecismo Universal de la Iglesia Católica*, n. 2447.
33. *Regla de San Benito* IV.74.
34. Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*, Freiburg i.Br. 2009, pp. 129s [trad. esp.: *Hemos encontrado misericordia: el misterio de la divina misericordia*, Palabra, Madrid 2011].
35. Cf. *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska*, Parvis 1990, pp. 80s [existe trad. esp. del orig. polaco: SIOSTRA FAUSTYNA, *Diario: la divina misericordia en mi alma*, Levántate, Almuñécar 2003].
36. H. SCHLIER, «Vom Wesen der apostolischen Ermahnung», en ID., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1958, pp. 74-89.
37. Cf. IRENEO, *Adversus haereses* 111,25,7.
38. Cf. EFRÉN EL SIRIO, *Himnos contra los herejes* 1.
39. Cf. A. FITZGERALD, «Mercy, works of mercy», en ID. (dir.), *Augustine through the Ages*, p. 558.
40. AGUSTÍN, *Sermo* 38,8.
41. Cf., por ejemplo, la biografía de N. CHAWLA, *Mutter Teresa. Die autorisierte Biographie*, München 1997 [trad. esp. del orig. inglés: *La madre Teresa: mi vida con los más pobres*, Espasa, Madrid 1997].
42. MADRE TERESA DE CALCUTA, *Worte der Liebe*, traducido y ampliado por F. Johna, Freiburg i.Br. 1977<sup>5</sup>, pp. 117s.
43. Cf. *infra*, cap. 8.
44. Cf. K.-H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg i.Br. 1957 [trad. esp.: *Discípulos y apóstoles*, Herder, Barcelona 1965]; H.D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,2 If. und Jesu Rufin die Nachfolge* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 34), Berlin 1968 [trad. esp. *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae, Santander 1981]; D. BONHOEFFER, *Nachfolge*.
45. Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg i.Br. / Einsiedeln 1997<sup>2</sup>.
46. Cf. U. Luz, K.S. FRANK, J.K. RICHES y H.-J. KLIMKEIT, «Nachfolge Jesu», en TRE 23, cols. 678-713.
47. Cf. TERTULIANO, *Apologeticum* 50,14.
48. BERNARDO DE CLARAVAL, *Cantus* 62,5. Cf. ID., *Rückkehr zu Gott. Die mystischen Schriften*, edición, introducción y traducción de B. Schellenberger, Düsseldorf 2002<sup>2</sup>, pp. 27-33.
49. Cf. K.-H. MENKE, / ««Íst Gott der Sohn, Regensburg 2008, pp. 291-299.
50. Para el motivo de la kénosis o la noche en la mística, cf. P. RHEINBAY, «Voiler Pracht wird die Nacht, weil dein Glanz sie angelacht», en G. Augustin y K. Krämer (eds.), *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper), Freiburg i.Br. 2008, pp. 384-386.
51. Cf. TERESA DE LISIEUX (Santa Teresa del Niño Jesús), *Selbstbiographische Schriften*, Einsiedeln 1958<sup>s</sup>, p. 203 [trad. esp. del orig. francés: *Historia de un alma: manuscritos autobiográficos de Santa Teresa de Lisieux*, BAC, Madrid 2010]. Sobre este tema véanse H.U. VON BALTHASAR, *Schwester im Geist. Thérèse von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970, pp. 316-320; ID., *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1989, pp. 83-86 [trad. esp. incluida en: *Tratado sobre el infierno*, EDICEP, Valencia 2009<sup>2</sup>].
52. Cf. TERESA DE LISIEUX, *Selbstbiographische Schriften*, pp. 219s.
53. Cf. *ibid.*, pp. 226s.266.
54. Cf. *ibid.*, p. 269.
55. Cf. R. LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Briefe und VoUendung* (Edith Steins Werke 10), Druten / Freiburg i.Br. 1983, p. 166: «Ven, marchemos por nuestro pueblo!». Al respecto, cf. A. ZIEGENAUS, «Benedicta a Cruce - Jüdin und Christin», en L. Elders (ed.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, VoUendung*, Würzburg 1991, pp. 129-143, esp. 137ss.
56. MADRE TERESA DE CALCUTA, *Komm, sei mein Licht*, editado y comentado por B. Koodiejchuk, München 2007 [trad. esp. del orig. inglés: *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de la santa de Calcuta*, Planeta, Barcelona 2009].
57. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, p. 68.

## 7. La Iglesia, sujeta a la medida de la misericordia

1. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, Freiburg i.Br. 2011, pp. 126-129.190-196.247-254.
2. Cf. AGUSTÍN, *In evangelium Ioannis* 13,15-17; véase asimismo *ibid.*, 6,23.
3. Cf. AGUSTÍN, *De baptismo* 1,8,10, entre otros pasajes.

4. Cf. *ibid.*, VI,28,39. Véase LG 14, nota 26.
5. Cf. LG 15; UR 3.
6. Cf. K. BOPP, *Barmherzigkeit im pastomlen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis*, München 1998; P.M. ZULEHNER, *Gott ist größer als unser Herz, Eine Pastoral des Erbarmens*, con la colaboración de J. Brandner, Ostfildern 2006.
7. *HerKorr* 17 (1962/63), p. 87 [una trad. esp. puede encontrarse en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)].
8. Cf. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 7.
9. En lo que atañe a su intención, el programa de una nueva evangelización no es nuevo. Reiteradamente ha habido a lo largo la historia de la Iglesia predicadores y movimientos que han sacudido las conciencias, llamando a la penitencia, la conversión y la renovación. En la época postridentina, las misiones populares y, más tarde, las misiones zonales y urbanas demostraron ser un valioso instrumento para la reevangelización. De épocas más recientes cabe recordar la *mission de France* y la *mission de Paris*. Después del concilio, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), del papa Pablo VI, y la encíclica *Redemptoris missio* (1990) [en especial los nn. 32-38], del papa Juan Pablo II, se han convertido en referencia obligada. Por medio del motu proprio *Ubicumque et semper* (2010), el papa Benedicto XVI creó un específico Consejo Pontificio para la Nueva Evangelización y anunció un sínodo episcopal sobre este tema para el otoño de 2012. Para el fondo de la cuestión, cf. W. KASPER, «Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung», en ID., *Das Evangelium Jesu Christi*, WKGS 4, Freiburg i.Br. 2009, esp. pp. 284-291 [cf. «La nueva evangelización: un desafío pastoral, teológico y espiritual», en G. Augustin (ed.), *El desafío de la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012, pp. 19-38].
10. Cf. oración colecta de la tercera misa de Navidad.
11. AGUSTÍN, *Confessiones* 1,1.
12. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la Carta a los Romanos 2*.
13. Esto vale ya de la forma en la que los fariseos son presentados en el Nuevo Testamento y, con mucha más razón, de la manera en que 2 Pedro trata a sus adversarios.
14. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 47s.417s.
15. Cf. *ibid.*, pp. 170-172.
16. Cf. AGUSTÍN, *In evangelium Ioannis* 26,6,13; TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* HI q. 73 a. 6. Véanse también SC 47; LG 3, 7, 11 y 26.
17. Cf. W. KASPER, *Die Liturgie der Kirche*, WKGS 10, Freiburg i.Br. 2010, pp. 70-74.
18. Cf. H. RAHNER, «Der Schiffbruch und die Planke des Heils», en ID., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburg 1964, pp. 432-472.
19. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 39,17. Véase DH 1672.
20. Cf. mis artículos sobre la penitencia en W. KASPER, *Die Liturgie der Kirche*, pp. 337-422.
21. Al respecto, cf. las investigaciones de B. Poschmann, K. Rahner y H. Vorgrimler, entre otros.
22. Concilio de Trento: DH 1680, 1707; contra el sínodo de Pistoia: DH 2639; JUAN PABLO II, *Reconciliatio et poenitentia* (1984).
23. Cf. K. RAHNER, «Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 3, Einsiedeln 1957<sup>2</sup>, pp. 211-225 [trad. esp.: *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid 1961].
24. Así, por ejemplo, J.B. Metz en la declaración final -concebida esencialmente por él- del sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania (Sínodo de Wurzburg, 1971-1975): *Unsere Hoffnung*, 5; en la edición oficial completa: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschlandh Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i.Br. 1976, pp. 93-95 [existe trad. esp. de la declaración final: *Nuestra esperanza. Un credo para nuestro tiempo*, PPC, Boadilla del Monte 1978].
25. Obviamente en lo que sigue no es posible, ni tampoco se pretende, narrar toda la historia de la asistencia a enfermos y el trabajo social llevados a cabo por la Iglesia. Para ello, cf. 'W. SCHWER, «Armenpflege. B. Christlich», en RAC 1, cols. 693-698; F. HAUCK, «ptóchós», en ThWNT 1, cols. 887s; W.-D. HAUSCHILD, «Armenfürsorge. II», en TRE 4, cols. 14-23; T. BECKER, «Armenhilfe. III», en LThK<sup>3</sup> 1, col. 999. Todavía hoy sigue siendo informativo A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Wiesbaden 1924, pp. 170-220.
26. Para la historia de la interpretación, cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 3, Einsiedeln 1999, pp. 58-107.
27. Al respecto, la temprana publicación de J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit* (1958), en ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 8/1, Freiburg i.Br. 2010, pp. 37-118 [trad. esp.: *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005]. Para la posición de Ratzinger, véase W. KASPER, «Christliche Brüderlichkeit», en Ch. SCHALLER (ed.), *Kirche - Sakrament - Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4), Regensburg 2011, pp. 55-66.
28. Cf. JUSTINO MÁRTIR, 1 *Apol.* 67; TERTULIANO, *Apol.* 39.
29. TERTULIANO, *Apol.* 39.
30. *Carta a Diogneto* 5.
31. Para esta cuestión, cf. *infra*, cap. 8.
32. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Segundo discurso teológico* 78-90, aquí 78.81.
33. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la Carta a los Romanos* 9; homilías nn. 7s.
34. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo* 50; homilía n. 3.
35. Cf. LG 8; 3.
36. Cf. GS 76.
37. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 463-468.
38. D. BONHOEFFER, «Die teure Gnade», en ID., *Nachfolge*, München 1971<sup>10</sup>, pp. 13s [trad. esp.: *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1986].
39. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 141-148.274-276. Véase también D. BONHOEFFER, «Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge», en ID., *Nachfolge*, pp. 264-269.
40. Cf. E. ERNST, «Binden und Lösen», en LThK<sup>2</sup> 2, cols. 463s.

41. Cf. Gal 5,19-21; Ef 5,5; Col 3,5; 1 Tes 4,4-8; Ap 21,8; 22,15.
42. Cf. 2 Tes 3,6.14; 1 Tim 6,4; 2 Tim 3,5.
43. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 238-254.
44. Cf. R. HERZOG, «Am», en RAC 1, cols. 723s; V. EID, «Am. III», en LThK<sup>2</sup> 1, cols. 1049s.
45. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, pp. 290-323 [trad. esp.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2012<sup>12</sup>] presenta bien el problema de la hermenéutica del derecho en el contexto del problema fundamental de la hermenéutica y traza los paralelismos con la hermenéutica teológica, subrayando la actualidad de Aristóteles. Sus consideraciones son importantes en el presente contexto, puesto que también ellas enlazan con Aristóteles y su recepción por Tomás de Aquino. Para el punto de vista teológico pueden consultarse: H. MÜLLER, «Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?»: AKathKR 159 (1990), pp. 353-367; Th. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtslehre*, Würzburg 1993; W. KASPER, «Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegung zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen», en ID., *Theologie und Kirche*, Mainz 1999, pp. 183-191 [trad. esp.: *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989]; ID., «Canon Law and Ecumenism»: *The Jurist* 69 (2009), pp. 171-189.
46. Cf. Y. CONGAR, «Kat'oikonomía», en ID., *Diversités et communion*, Paris 1982, pp. 80-102.
47. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V,14; 1127b-1138a. Cf. G. VIRT, *Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Mainz 1983.
48. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* II/II q. 120 a. 2.
49. Cf. ID., *S. th.* I, q. 21, a. 3 ad 2.
50. Cf. ID., *Super EV. Matthaei*, cap. 5 le 2.
51. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 14.
52. Cf. W. KASPER, «Gerechtigkeit und Barmherzigkeit», p. 188.
53. CIC, c. 1752.
54. Cf. BENEDICTO XVI, «La legge canonica si interpreta nella Chiesa»: *Osservatore Romano* 152 (2012), n. 18, p. 8.
55. Al respecto, cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 27-31.
56. Cf. *ibid.*, pp. 295s.
57. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* II/II q. 47. Véanse también J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, München 1973 [trad. esp.: *La prudencia*, Rialp, Madrid 1957]; M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Tomás de Aquino in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994; E. SCHOCKENHOFF, «Klugheit. I», en LThK<sup>3</sup> 6, cols. 151s.
58. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* II/II q. 47 a 2 ad 1: «Resulta, pues, evidente que la prudencia es sabiduría acerca de las cosas humanas; pero no sabiduría absoluta, ya que no versa sobre la causa altísima, sino sobre el bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso se dice, con razón, que la prudencia es "sabiduría en el hombre", pero no la sabiduría en absoluto».

59. Cf. las bellas reflexiones sobre la vinculación amistosa como condición para aconsejar en H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 306.
60. Cf. H. MUSSINGHOFF, «Nobile est munus ius dicere iustitiam adhibens aequitate coniunctam», en H.J.E Reinhardt (ed.), *Theologia est ius canonicum* (FS H. Heinemann), Essen 1995, pp. 21-37.

## 8. Para una cultura de la misericordia

1. Cf. LG 36s; GS 36, 42, 56 y 76; AA 7.
2. Cf. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, ed. por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz, Freiburg i.Br. 2006 [versión esp.: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2009]. Presentaciones clásicas: O. VON NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980; J. HOFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, editado, revisado y ampliado por L. Roos, Kevelaer 1997 [trad. esp.: *Doctrina social cristiana*, Herder, Barcelona 2001]. Nuevas exposiciones bajo la perspectiva del giro antropológico: W. KORFF, «Sozialethik», en LThK<sup>3</sup> 9, cols. 767-777; R. MARX, *DOS Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München 2008.
3. Cf. CICERÓN, *De legibus* 1,6,19. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* II/II q. 58 a. 1. Para la problemática del concepto de justicia, cf. *infra*, nota 42.
4. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IV,4.
5. Para este particular, cf. G. WINGREN, «Barmherzigkeit. IV», en TRE 5, cols. 233-238.
6. Cf. R. MARX, *DOS Kapital*, pp. 72s.
7. Cf. EX. KAUFMANN, *Herausforderungen des Sozialstaates*, Frankfurt a.M. 1997; ID., *Varianten des Wohlfahrtsstaates. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt a.M. 2003; ID., *Sozialpolitik und Sozialstaat. Soziologische Analysen*, Wiesbaden 2005.
8. Algunos teóricos que gozan de autoridad son: W. Eucken, W. Röpke, A. Rüstow, A. Müller-Armack, L. Erhard, etc. Cf. A. ANZENBACHER, «Soziale Marktwirtschaft», en LThK<sup>3</sup> 9, cols. 759-761.
9. Cf. *supra*, apartado 6 del cap. 3.
10. J. HABERMAS, «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien», en ID., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2003, pp. 27-49 [existe trad. esp. en: «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en ID., *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona 1988, pp. 113-134]; ID., «Glauben und Wissen», en *ibid.*, pp. 249-262 [existe trad. esp. en: «Creer y saber», apéndice a ID., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001]; W. OCKENFELS, *Was kommt nach dem Kapitalismus?*, Augsburg 2011.
11. Cf. R. MARX, *Dos Kapital*, pp. 16ss.
12. Esta controvertida y probablemente poco realista exigencia es planteada por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz en su nota: *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal*: (2011, texto disponible en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).



13. Cf. *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, con una introducción de O. von Nell-Breuning y J. Schasching, Kevelaer 1989<sup>7</sup>; K. HILPERT, «Sozialenzykliken», en LThK<sup>3</sup> 9, cols. 763-765.
14. Cf. O. VON NELL-BREUNING, «Integralismus», en LThK<sup>2</sup> 5, cols. 717s.
15. Cf. GS 36; cf. *supra*, nota 1.
16. Cf. GS 73s.
17. Cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum* (1891), 45; Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931), 88 y 137.
18. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 12.
19. PABLO VI, «Homilía en el Rito de Clausura del Año Santo 1975», 145; ID., «Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz de 1977»; JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 14; ID., *Centesimus annus* (1991), 10; ID., «Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz de 2004»; BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009), 33.
20. Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (2005), segunda parte.
21. Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009), 2 y 6.
22. Cf. *ibid.*, 34 y 37.
23. Cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2.
24. Al respecto, cf. GS 77-84; *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, nn. 500s.
25. Cf. GS 80.
26. Cf. BENEDICTO XV, *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920); Pío XII, *Ad Petri Cathedram* (1959); JUAN XXIII, *Pacem in terra* (1963), PABLO VI, *Populorum progressio* (1967); y JUAN PABLO II, por ejemplo, en los mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz.
- 27. GS 82.**
28. Cf. GS 42s.
29. Cf. R. MARX, *Das Kapital*, p. 143.
30. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (2005), 28b.
31. Cf. J. HABERMAS, «Die Krise des "Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien»; ID., «Glauben und Wissen»; W. OCKENFELS, *Was kommt nach dem Kapitalismus?*
32. Cf. P.M. ZULEHNER, *Gott ist grösser als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern 2006, p. 74.
33. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 14.
34. Cf. *supra*, nota 19.
35. Cf. *supra*, apartado 3 del cap. 6.
36. A ello se refiere por extenso P.M. ZULEHNER, *Gott ist grösser als unser Herz*, pp. 70-152.
37. Cf. GS 76.
38. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, Freiburg i.Br. 2011, pp. 65s.482s.
39. Cf. *ibid.*, pp. 65s.
40. Para el problema teológico de la institución, cf. M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a.M. 1976.

41. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 1229a ss.
42. Cf. J. PIEPER, *Über die Tugenden. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass*, München 2004 [en español, las reflexiones de Pieper sobre las virtudes fueron publicadas en su día en dos libros distintos: *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid 1969; *Justicia y fortaleza*, Rialp, Madrid 1972]; J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975 [trad. esp. del orig. inglés: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1997]; ID., *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a.M. 2007<sup>2</sup> [trad. esp. del orig. inglés: *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012<sup>3</sup>]; O. HÖFFE, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2007<sup>3</sup>.
43. Cf. F. DOSTOÏEVSKI, *Die Brüder Karamasoff*, München 1977, pp. 401-432, aquí 412 [trad. esp. del orig. ruso: *Los hermanos Karamázov*, Alianza, Madrid 2011].
44. JUAN PABLO II, *Centesimus annus* (1991), 46. Cf. también el discurso pronunciado por el papa Benedicto XVI ante el *Bundestag* (Congreso de Diputados) alemán el 22 de septiembre de 2011 (accesible en la ciberpágina del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).
45. Cf. W. BÖCKENFÖRDE, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en ID., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991, p. 112.
46. Para el problema del relativismo, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, pp. 42.494 (nota 47).
47. Así lo afirma, inspirándose en sus predecesores Pablo VI y Juan Pablo II, el papa BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009), 6.
48. Cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2.
49. Cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2.
50. Cf. *supra*, apartado 1 del cap. 2.
51. Cf. P.M. ZULEHNER, *Gott ist grösser als unser Herz*, pp. 22-30.
52. Para la serenidad, cf. *supra*, apartado 7 del cap. 5.

## 9. María, Madre de Misericordia

1. Este punto lo he tratado por extenso y con referencias bibliográficas en W. KASPER, *Katholische Kirche*, Freiburg i.Br. 2011, pp. 215-222.
2. Cf. W. TAPPOLET y A. EBNETER, *DOS Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; H. PÉTRI, «Maria in der Sicht evangelischer Christen», en W. Beinert y H. Pétri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, vol. 1, Regensburg 19962, pp. 382-419; T.A. SEIDEL y U. SCHACHT (eds.), *Maria, Evangelisch*, Leipzig/Paderborn 2011.
3. Al respecto cf. *supra*, cap. 4.
4. Cf. M. LUTERO, *Dos Magnifikat* (1521), introducción de H. Riedlinger, Freiburg i.Br. 1982 [existe trad. esp. en: *Comentarios de Martin Lutero*, vol. 7: *Mateo, sermón del monte y magnificat*, Clie, Viladecavalls 2002].
5. Cf. H. SCHORMANN, *DOS Lukasevangelium*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1969, p. 58.
6. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 5. th. III, q. 30 a. 1.

7. Cf. IRENEO DE LYON, *Advenus haereses* 111,22,4.
8. Cf. *Gotteslob* 594 [N. del Traductor: El *Gotteslob* es el cancionero litúrgico oficial de todas las diócesis de lengua alemana, salvo las de Suiza].
9. Para este posicionamiento de la corriente radical de la teología feminista, cf. R. RADLBECK-OSSMANN, «Maria in der Feministischen Theologie», en W. Beinert y H. Pétri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, vol. 1, pp. 438-441. Esta contribución muestra que existen otros enfoques más positivos, los cuales parten de María como hermana en la fe, aunque por fidelidad a la Biblia sea necesario ir más allá de ello y hablar de María como Madre de Dios y también como Madre nuestra; cf. *ibid.*, pp. 461-465.
10. Esto no es solo una interpretación medieval, como sugiere R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, Freiburg i.Br. 1975, p. 326 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1988]; también es defendida por exégetas actuales, como, por ejemplo, U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1998<sup>7</sup>, pp. 296s.
11. Cf. H. SCHÜRMANN, «Jesu letzte Weisung», en ID., *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, pp. 13-28; R. SCHNACKENBURG, *Dos Johannesevangelium*, vol. 3, pp. 323-325.
12. Cf. AGUSTÍN, *In evangelium Ioannis* 119,3.
13. Cf. DH 250s; 252s.
14. Cf. S. DE FIORES, «Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit», en W. Beinert y H. Pétri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, vol. 1, pp. 99-266.
15. Cf. *supra*, nota 2.
16. Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*, Freiburg i.Br. 2009, p. 146 [trad. esp.: *Hemos encontrado misericordia: el misterio de la divina misericordia*, Palabra, Madrid 2011].
17. Cf. *Gotteslob* 596; 578.
18. Es famoso el cuadro del santuario de St. Peter am Perlach de Augsburg (1700).
19. Pueden verse algunos deliciosos ejemplos de este tipo en M.-E. LÜDDE, «Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit», en T.A. Seidel y U. Schacht (eds.), *Mario*, p. 153.
20. Cf. la visión de conjunto histórica de K. KOLB, «Typologie der Gnadenbilder», en W. Beinert y H. Petri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, vol. 2, Regensburg 1997<sup>2</sup>, pp. 449-482.
21. Hay, por ejemplo, una representación del Pismo de la Virgen en el santuario de Weggental, cerca de Rottemburgo del Neckar.
22. *Gotteslob* 595.
23. AMBROSIO, *AdLucam* II, 7.
24. Cf. LG 63.
25. Cf. LG 61.
26. LG 62, citado por JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980), 9.
27. Cf. DH 2803. Al respecto, véase G. LOHFINK y L. WEIMER, *Maria - nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg i.Br. 2008.
28. Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden*, p. 154.
29. Cf. U. SCHACHT, «"Meerstern, wir dich grüssen..." Eine literarisch-theologische Exkursion in die deutsche Marien-Dichtung», en A.T. Seidel y U. Schacht (eds.), *Maria*, pp. 117-136.
30. Cf. A. HEINZ, «Ave Maria», en LThK<sup>3</sup> I, cols. 1306s.
31. Cf. M. LUTERO, *Das Magnifikat*, p. 99.
32. *Ibid.*, p. 125.
33. Cf. LG 62.
34. Cf. LG 66.
35. Cf. LG 65.

## Colección "Presencia Teológica"

(Últimos títulos publicados)

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ

### **Moral social y espiritualidad**

*Una (co)inspiración necesaria*

(JOSEPH RATZINGER) BENEDICTO XVI

### **Fe y ciencia**

*Un diálogo necesario*

GEORGE AUGUSTIN (ED.)

### **El desafío de la nueva evangelización**

*Impulsos para la revitalización de la fe*

JEAN-LOUIS SKA, SJ

### **Introducción al Antiguo Testamento**

GEORGE AUGUSTIN (ED.)

### **El problema de Dios, hoy**

RINO FISICHELLA

### **La nueva evangelización**

ÁNGEL CORDOVILLA

### **Crisis de Dios y crisis de fe**

*Volver a lo esencial*

C.J. SCICLUNA - H. ZOLLNER - D.J. AYOTTE (EDS.)

### **Abuso sexual contra menores en la Iglesia**

*Hacia la curación y la renovación*

MICHAEL PAUL GALLAGHER, SJ

### **Mapas de la fe**

*Diez grandes creyentes*

*desde Newman hasta Ratzinger*

ROSINO GIBELLINI

### **Antología teológica del siglo XX**

SANTIAGO MADRIGAL, SJ

### **Tríptico conciliar**

*Relato - misterio - espíritu del Vaticano II*

## Presencia Teológica

La reflexión teológica sobre la misericordia lleva a las preguntas fundamentales de la doctrina sobre Dios. La misericordia divina constituye el núcleo y la suma de la revelación bíblica de Dios.

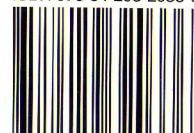
La presente obra anuda la reflexión teológica con las consideraciones espirituales, pastorales y sociales, pues el tema de la misericordia nos introduce en numerosos interrogantes de la praxis cristiana, eclesial y social. Anima también a examinar a fondo la doctrina cristiana de Dios y las consecuencias prácticas que de ella se derivan, a fin de perfilar con claridad a qué se alude cuando se habla del hoy absolutamente necesario giro teocéntrico en la teología y en la vida de la Iglesia.

«El evangelio de la misericordia divina en Jesucristo es lo mejor que se nos puede decir y lo mejor que podemos escuchar y, al mismo tiempo, lo más bello que puede existir, porque es capaz de transformarnos a nosotros y transformar nuestro mundo a través de la gloria de Dios en su graciosa misericordia. Esta misericordia, en cuanto don divino, es simultáneamente tarea de todos los cristianos. Debemos practicar la misericordia. Debemos vivirla y atestiguarla de palabra y de obra. Así, por medio de un rayo de la misericordia, nuestro mundo, a menudo oscuro y frío, puede tornarse algo más cálido, algo más luminoso, algo más digno de ser vivido y amado. La misericordia es reflejo de la gloria de Dios en este mundo y quintaesencia del mensaje de Jesucristo que nos ha sido regalado y que nosotros, por nuestra parte, debemos regalar a otros. [...] Este mensaje de la misericordia divina tiene consecuencias para la vida de todo cristiano, para la praxis pastoral de la Iglesia y para la contribución que los cristianos deben realizar a la configuración de un orden social digno, justo y misericordioso» (Cardenal Walter Kasper).

**SAL TERRAE**

[www.salterrae.es](http://www.salterrae.es)

ISBN 978-84-293-2033-6



9 788429 320336